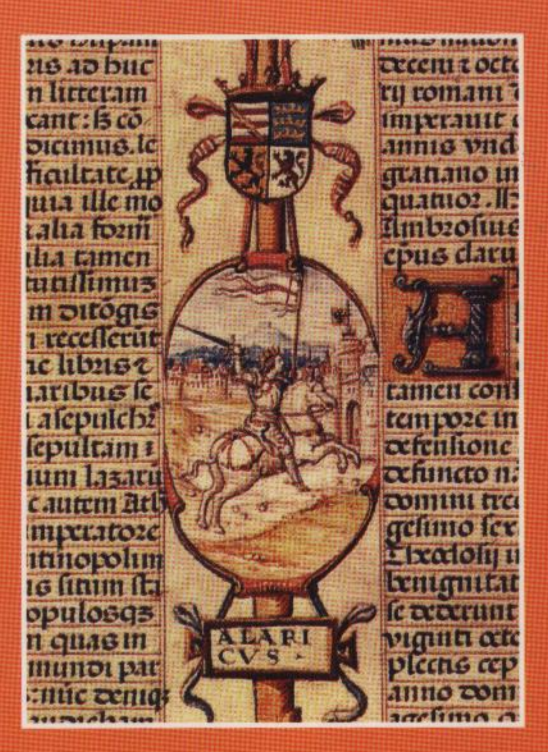
UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

XIX



Pedro Martínez Cavero

EL PENSAMIENTO HISTÓRICO Y ANTROPOLÓGICO DE OROSIO

2002

UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA
Serie dirigida por el Dr. D. Antonino González Blanco

XIX

Pedro Martínez Cavero

EL PENSAMIENTO HISTÓRICO Y ANTROPOLÓGICO DE OROSIO

2002

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO
Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía

Servicio de Publicaciones
Imagen de portada: Miniatura de Genealogía de los Reyes de España, de Alonso de Cartagena. Biblioteca Nacional. Madrid.
I.S.S.N.: 0214-7165
Depósito Legal: MU-416-1988
Fotocomposición e impresión: COMPOBELL, S.L. Murcia

A María Dolores
A mis hijos
Pilar, Pablo y Elena

ÍNDICE

EL PENSAMIENTO HISTÓRICO Y ANTROPOLÓGICO DE OROSIO

Pedro Martínez Cavero

INTRODUCCIÓN 15

Primera parte:

VIDA DE OROSIO

CAPÍTULO PRIMERO. HIPÓTESIS BIOGRÁFICAS Y FECHA DE REDACCIÓN DE SUS OBRAS

I.1. Textos sobre la vida de Orosio 21
I.2. Cuatro teorías sobre el origen de Orosio 22
I.2.1. La hipótesis bracarense 22
I.2.2. La hipótesis tarraconense 23
I.2.3. La hipótesis de Brigantia 24
I.2.4. La hipótesis bretona 25
I.3. *Praenomen* de Orosio: ¿*Pavlvs*? 25
I.4. Fecha de nacimiento 26
I.5. Familia y educación. Personalidad de Orosio 27
I.6. Viaje de Hispania a África 29
I.6.1. Años 409-414: Invasión germana de Hispania. Salida de Braga y viaje a Hipona 29
I.6.2. El motivo del viaje a África 32
I.7. Primera estancia en Hipona 34
I.8. Año 415: Viaje a Palestina y Sínodo de Jerusalén 36
I.8.1. El viaje a Palestina 36
I.8.2. Julio de 415. Asamblea de Jerusalén 41
I.8.3. Las reliquias de san Esteban 43
I.9. El regreso de Palestina a África 44

I.10. Redacción de las *Historias* 49
I.10.1. La fecha de redacción de las *Historias* y el intento de volver a Hispania . 49
I.10.2. Hipótesis sobre la redacción de las *Historias* 52
I.11. Desaparición de Orosio 56

Segunda parte:

OROSIO CONTRA PRISCILIANISTAS, ORIGENISTAS Y PELAGIO

INTRODUCCIÓN A LAS OBRAS TEOLÓGICAS

CAPÍTULO SEGUNDO. *DE ERRORE PRISCILLIANISTARVM*

II.1. Introducción 63
II.2. La acusación de maniqueísmo. Origen y devenir del alma 67
II.3. La carta de Prisciliano sobre el alma 70
II.4. Sujeción del alma a los Patriarcas y del cuerpo al Zodiaco 72
II.5. *Memoria apostolorum*: la doctrina secreta del sembrador de las almas 74
II.6. *Memoria apostolorum*: origen de la lluvia y el trueno 75
II.7. Doctrina trinitaria 76
II.8. Orosio y la tradición antipriscilianista 77

CAPÍTULO TERCERO. *DE ERRORE ORIGENISTARVM*

III.1. Difusión del origenismo en Hispania: los Avitos 79
III.2. Doctrina de la Creación 84
III.3. Doctrina de la preexistencia de las almas 85
III.4. Presencia del mundo en la Sabiduría de Dios 86
III.5. Origen y naturaleza de los espíritus 86
III.6. Purificación de los espíritus en el mundo 87
III.7. Apocatástasis 88
III.8. Renovación del sacrificio de Cristo 89
III.9. Racionalidad de los astros 90
III.10. Repercusión de la exposición origenista. Agustín 91

CAPÍTULO CUARTO. *CONTRA PELAGIVM*

IV.1. La cuestión pelagiana 95
IV.2. La intervención de Orosio: Redacción del *Liber apologeticus*. Estructura 105
IV.3. Parte histórica: la polémica de julio de 415 106
IV.3.1. La convocatoria de la asamblea de Jerusalén 106
IV.3.2. Justificación y destinatarios del escrito 108
IV.3.3. Descalificación personal de Pelagio 108
IV.3.4. Orosio informa de la condena de Celestio. Asistentes a la asamblea 110
IV.3.5. La confrontación entre Orosio y Pelagio 112
IV.3.6. La acusación de Juan contra Orosio 116

IV.4. Parte doctrinal: posición de Orosio y refutación de Pelagio ... 119
IV.4.1. Orosio: omnipotencia de Dios ... 120
IV.4.2. Antropología de la voluntad según Pelagio ... 121
IV.4.3. Antropología del pecado y la gracia ... 123
IV.4.4. El pecado original y la bondad de la naturaleza humana ... 127

Tercera parte:
OROSIO HISTORIADOR *ADVERSVS PAGANOS*

INTRODUCCIÓN A LAS *HISTORIAS*

CAPÍTULO QUINTO. OROSIO Y AGUSTÍN

V.1. El precepto agustiniano ... 143
V.1.1. El tono del precepto ... 144
V.1.2. El contenido del precepto ... 145
V.2. Las *Historias* y la *Ciudad de Dios* ... 149
V.2.1. El magisterio de Agustín. La primera parte de la *Ciudad de Dios* y las *Historias* ... 150
V.2.2. El silencio y las discrepancias de Agustín. Las *Historias* y la segunda parte de la *Ciudad de Dios* ... 154
V.3. Originalidad y optimismo de las *Historias* ... 160
V.3.1. La originalidad de Orosio ... 160
V.3.2. La paradoja orosiana: el optimismo histórico ... 161
V.3.3. La dimensión escatológica ... 162

CAPÍTULO SEXTO. LA ESTRUCTURA DE LAS *HISTORIAS*. CUATRO FÓRMULAS DE UNA HISTORIA UNIVERSAL

VI.1. La estructura externa. Los siete libros ... 165
VI.2. Tiempos paganos frente a tiempos cristianos ... 167
VI.2.1. *Vnus Deus disposuit tempora* ... 167
VI.2.2. Cristo: *petra medio rerum posita* ... 168
VI.2.3. *Praeterita tempora. Nostra tempora* ... 170
VI.3. El orden expositivo. Cronología ... 171
VI.3.1. Un contenido tripartito ... 171
VI.3.2. Una cronología universal ... 173
VI.4. La teoría orosiana de los cuatro *regna* ... 177
VI.4.1. Introducción a la teoría de la sucesión de estados universales ... 177
VI.4.1.1. Origen de la teoría (Grecia y Oriente) ... 178
VI.4.1.2. La teoría en Roma ... 180
VI.4.1.3. La teoría entre los cristianos ... 182
VI.4.2. Los cuatro reinos universales en Orosio ... 184
VI.4.2.1. La jerarquía de los *regna* ... 186

VI.4.2.2. Novedades de la interpretación orosiana 188
VI.4.2.2.1. Distribución temporal de los *regna* 189
VI.4.2.2.2. Distribución espacial de los *regna* 191
VI.4.3. El paralelismo Babilonia-Roma 193
VI.4.3.1. Roma heredera de Babilonia 193
VI.1.3.2. Sincronismos providenciales 194
VI.4.3.3. Una diferencia esencial: el cristianismo 197
VI.4.4. Repercusión de la fórmula orosiana. Agustín 197

CAPÍTULO SÉPTIMO. LA IDEOLOGÍA HISTÓRICO-POLÍTICA

VII.1. El sentido de la Historia 199
VII.1.1. Universalismo y providencialismo orosianos. *Potentia* y *patientia Dei* .. 199
VII.1.2. El contenido de las *Historias* 202
VII.1.2.1. El pecado de Adán como punto de partida 203
VII.1.2.2. El hilo conductor: las *miseriae* 203
VII.1.2.2.1. El mal por antonomasia: la guerra 204
VII.1.2.2.2. Las catástrofes naturales 207
VII.1.2.3. La clave interpretativa: la *vis rerum* 208
VII.1.2.4. El binomio *peccatum-punitio*. Los *iudicia Dei* 209
VII.1.2.5. El pecado y la gracia 211
VII.2. La teología augustea 212
VII.2.1. La instauración del Imperio romano: el *nomen Augusti*, la *Epiphania* y la *monarchia* 213
VII.2.1.1. La *monarchia* de Augusto 215
VII.2.1.2. El título de *Augustus* 216
VII.2.1.2. La *Epiphania* de Cristo 216
VII.2.2. Los *signa et prodigia* de Augusto 219
VII.2.2.1. Primera entrada en Roma: el prodigio del círculo solar 220
VII.2.2.2. Segunda entrada en Roma: el prodigio de la *fons olei* 221
VII.2.2.3. Tercera entrada en Roma: *pax, nomen, dies*. La coincidencia entre el cierre del templo de Jano y el título de Augusto 224
VII.2.2.4. Cuarta entrada en Roma 225
VII.2.3. La *pax Augusta* y el nacimiento de Cristo 226
VII.2.3.1. La pacificación del orbe 226
VII.2.3.2. El *signum pacis*: el cierre del templo de Jano 228
VII.2.3.3. La *pax generalis* y el nacimiento de Cristo 230
VII.2.4. El título de *dominus* 231
VII.3. La teología del Imperio romano 233
VII.3.1. El censo de Augusto: Cristo *civis Romanus* 234
VII.3.2. La reunificación universal de la *potestas* 236
VII.3.3. *Patria, lex et religio* 237
VII.3.4. *Romanitas, Christianitas, Humanitas* 239
VII.3.5. El cuarto *regnum* y el Imperio romano 240
VII.3.5.1. Desmitificación de la República romana 240

VII.3.5.2. El *primus imperator* 244
VII.3.5.3. La superación del cuarto reino 246
VII.3.6. La dimensión escatológica del Imperio romano 248
VII.3.6.1. El *tempus salutis* 248
VII.3.6.2. El tiempo de los emperadores romanos 249
VII.3.6.3. El final de la historia. La undécima persecución 253
VII.4. *Romania versus Gothia* 255
VII.4.1. El concepto *Romania* en Orosio 255
VII.4.2. El discurso narbonense de Ataulfo 259
VII.4.3. Orosio y el problema bárbaro 263
VII.4.3.1. Los bárbaros como instrumento de Dios 264
VII.4.3.2. Manifestaciones hostiles a los bárbaros 267
VII.4.3.3. Manifestaciones favorables a los bárbaros 269
VII.4.3.4. La solución orosiana al problema bárbaro 273
VII.5. *Roma aeterna* y *Roma senescens* 278

CONSIDERACIONES FINALES 281

BIBLIOGRAFÍA 295

1. Siglas 297
2. Obras de Orosio. Ediciones y traducciones 301
2.1. *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum* 301
2.2. *Liber Apologeticus contra Pelagium* 301
2.3. *Historiarum adversum paganos libri septem* 302
3. Manuscritos y crítica de textos 303
4. Bibliografías sobre Orosio 303
5. Estudios lingüísticos y literarios 304
5.1. Estudios lexicológicos 304
5.2. Estudios sobre la lengua y estilo de Orosio 304
5.3. Fuentes e influencias literarias de las *Historias* 304
5.4. Estudios sobre la traducción inglesa del rey Alfredo 306
5.5. Estudios sobre la traducción árabe 306
6. Estudios históricos y bibliografía general 307
6.1. Orosio y el priscilianismo, origenismo y pelagianismo 307
6.2. El capítulo geográfico de las *Historias* 308
6.3. Estudios sobre el pensamiento histórico de Orosio y obras generales 308
7. Ediciones y traducciones utilizadas 322

ANEXO I: Textos empleados en la biografía de Orosio 325
ANEXO II: Traducción del *Commonitorium* 337

NOTICIARIO ARQUEOLÓGICO

J. Fernández Palmeiro & D. Serrano Várez
Materiales tardorromanos con epigrafía y simbología cristiana procedentes de Bugéjar (Puebla de Don Fadrique, Granada) 345

LOS FORJADORES DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

J. A. Molina Gómez
Henri Irénée Marrou (1904-1977) 379

EL PENSAMIENTO HISTÓRICO Y ANTROPOLÓGICO DE OROSIO

El pensamiento histórico y antropológico de Orosio, **Antig. crist. (Murcia) XIX, 2002**

INTRODUCCIÓN

«Ego proinde fateor me ex eorum numero esse conari,
qui proficiendo scribunt et scribendo proficiunt»
Agustín, *Ep*. 143, 2

El volumen que aquí presentamos es el resultado de un dilatado periodo de análisis y reflexión sobre la ideología histórico-política y antropológica de Orosio, presbítero hispano que escribe sus obras en la segunda década del siglo v de nuestra era. El estudio que hemos realizado surge de un planteamiento de conjunto sobre la vida y la obra del escritor hispano. Como es conocido, Orosio es autor de tres obras: el *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, el *Liber apologeticus contra Pelagium* y las *Historiae adversus paganos*. Hemos considerado necesario abordar el estudio interrelacionado de las tres para hacernos una idea cabal de la complejidad y características de su pensamiento. Cuando emprendimos esta labor, nos propusimos como principal objetivo de nuestra investigación la búsqueda de un entendimiento integral de la ideología orosiana en la doble faceta polemista de sus escritos: como historiador *adversus* paganos y como impugnador de varios *errores* doctrinales de su tiempo, que considera contrarios a la ortodoxia católica. Estas dos facetas aquí tratadas no cuentan hasta el momento, a pesar de la abundante bibliografía, con ninguna obra de investigación que se ocupe de ellas de forma conjunta, por lo que creemos haber aportado, siquiera modestamente, un nuevo punto de vista a la hora de entender el pensamiento orosiano.

Hemos intentado comprender y explicar, percibir y penetrar en las categorías históricas y antropológicas que llevaron al presbítero a redactar sus tres obras en los términos en que están escritas. Para ello, se ha procurado fundamentar cada afirmación en un análisis de los textos originales, en su exposición e interpretación en diálogo con la investigación historiográfica. Es abundante la bibliografía dedicada a Orosio, son varios los libros y numerosos los especialistas que se han ocupado del estudio de su obra; entre éstos podríamos destacar como clásicos los trabajos de Guy Faink, Benoit Lacroix, Eugenio Corsini, Adolf Lippold, Hans-Werner Goetz, Fabrizio Fabbrini, Antonio Marchetta y, en español, principalmente Casimiro Torres. Otros

muchos autores podrían ser aquí mencionados, algunos de ellos, relativamente recientes, han supuesto un importante avance en el estudio del pensamiento histórico orosiano o en aspectos puntuales de su vida y su obra. En este contexto, nuestro trabajo pretende ser una aportación de nuevos puntos de vista y reforzar o presentar otros.

Hemos dividido nuestra exposición en tres partes. En la primera realizamos un estudio analítico de la biografía de Orosio. A continuación tratamos de descubrir la concepción antropológica orosiana en disputa con la de priscilianistas, origenistas y frente a Pelagio, y, asimismo, nos hemos ocupado de los puntos que consideramos esenciales de la llamada *Geschichtstheologie* orosiana. En la segunda parte, pues, se analizan las dos primeras obras del autor hispano: el *Commonitorium* y el *Liber apologeticus*. A este estudio dedicamos los capítulos segundo, tercero y cuarto. En los capítulos segundo y tercero intentamos profundizar en el significado de los conceptos y proposiciones atribuidas por Orosio a priscilianistas y origenistas, tratando de interpretar el significado del texto orosiano, cuya redacción está realizada a modo de síntesis programática. En el estudio del *Liber apologeticus*, capítulo cuarto, pretendemos abordar el aspecto histórico de la asamblea de Jerusalén de 415 y el doctrinal, en el cual el presbítero vierte su pensamiento acerca del pecado y de la gracia.

La tercera parte del libro se ocupa de la labor de Orosio como historiador. El éxito de las *Historiae adversus paganos* durante los siglos siguientes a su redacción es la prueba de que nos encontramos ante una obra que responde perfectamente a un tipo de mentalidad propia de su tiempo. No debemos, pues, juzgar el valor de las *Historias* por su bondad como fuente histórica, porque, salvo para los años finales del relato, tenemos historiadores mucho más próximos a los hechos narrados y de mayor rigor; el valor de la obra orosiana está en su visión del mundo y de la historia, en una concepción historiológica original que está en la génesis de la mentalidad medieval. En contacto con las máximas figuras intelectuales de su tiempo, Agustín y Jerónimo, Orosio llevó a cabo una labor de historiador y polemista, y desarrolló un tipo de teología política que habría de perdurar en los siglos siguientes a su muerte.

En el capítulo quinto hemos abordado el estudio de la relación problemática entre Orosio y Agustín de Hipona. Para una correcta comprensión de las *Historias* es necesario atender al problema del significado del *praeceptum* así como del silencio agustiniano que siguió a la publicación de la obra. Partiendo de algunos postulados de Agustín, el presbítero desarrolló una visión histórica diferente de la de su maestro, y –este punto es esencial– expresó una muy distinta concepción escatológica. Si pensamos que las *Historias* fueron escritas dentro del ambiente agustiniano, hemos de considerar estas diferencias de pensamiento como la mayor originalidad del autor hispano.

En el siguiente capítulo nos ocupamos de las estructuras distributivas del contenido que hallamos en las *Historias*: el significado de la división septenaria, el orden expositivo tripartito y la cronología universal, la división entre *tempora antiqua* y *tempora Christiana* y, finalmente, la teoría de los cuatro *regna*, punto que consideramos básico en el análisis de la obra. Orosio dispone el contenido de su Historia mediante la articulación simultánea de varias estructuras teóricas que cobran su pleno sentido dentro del marco de la historia universal.

En el capítulo séptimo se estudian los elementos ideológicos del pensamiento histórico-político orosiano. En primer lugar hemos tratado las características que definen la obra, el significado de su predilección por las *miseriae* y su concepción del sentido de la Historia. A continuación, nos ocupamos de la *Augustustheologie*, verdadera piedra fundacional sobre la que Orosio levanta el edificio de su pensamiento político. Éste conduce a una teología del Imperio

romano, institución llamada a superar el problema bárbaro y que puede ser considerada como la realización institucional del final de la Historia. Orosio presenta una visión escatológica en la que el Imperio romano queda asociado al Reino de Dios en la tierra.

* * *

Las últimas palabras de esta introducción han de servir para dejar patente mi agradecimiento a los profesores que han leído este trabajo y cuyas indicaciones han enriquecido el texto de forma notable: don Francisco Javier Fernández Nieto, doña María Victoria Escribano Paño, don Josep Vilella Masana y don Santiago Fernández Ardanaz. El autor quiere expresar su sincero agradecimiento a los citados doctores por sus valiosas y estimulantes observaciones. Asimismo quiero manifestar mi gratitud pública a la doctora doña Milagros del Amo Lozano y al doctor don Juan Gregorio Avilés, cuyas sugerencias me han sido de gran valor. No puedo olvidar la ayuda recibida en muchos momentos de don Domingo Beltrán Corbalán, don José Alfredo Bernal Tobar, doña Irene Encinas Berg y don José Cánovas Conesa, con el único pago de la amistad. Asimismo, agradezco al doctor don José Antonio Molina Gómez sus observaciones sobre aspectos concretos tratados en el texto. Para concluir, quiero recordar a los profesores del área de Historia Antigua de la Universidad de Murcia y especialmente a doña Elena Conde Guerri; asimismo, he de agradecer particularmente el apoyo prestado por don Rafael González Fernández, en cuya compañía, hace ya algunos años, realicé una estancia en el Institut für Alte Geschichte de la Universidad de Munich. Por último, quiero destacar el estímulo, el magisterio y la amistad del profesor don Antonino González Blanco, cuyas enseñanzas siempre me acompañan.

CAPÍTULO I

HIPÓTESIS BIOGRÁFICAS Y FECHA DE REDACCIÓN DE SUS OBRAS

I.1. TEXTOS SOBRE LA VIDA DE OROSIO

La biografía de Orosio en general y muchos datos de su cronología biográfica en particular son conocidos de forma bastante fragmentaria. Contamos, eso sí, con algunas noticias fiables y varias hipótesis con las que se intenta cubrir el dilatado período para el que nos falta información. Las referencias más seguras abarcan un corto intervalo de tiempo entre 414 y 417, período que coincide con la estancia de Orosio en Hipona, viaje a Palestina y participación en la asamblea de eclesiásticos de Jerusalén de 415; lo demás son hipótesis más o menos seguras. Los datos que conocemos de su propia mano[1] y algunos testimonios de sus contemporáneos son nuestra principal fuente de información. Estos testimonios contemporáneos son:

1. Agustín: *Ep.* 166, *ad Hieronymum*, (*De origine animae hominis*), 2.
2. Agustín: *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*, 1.
3. Agustín: *Ep.* 169, *ad Evodium*, 13.
4. Agustín: *Ep.* 180, *ad Oceanum*, 5.
5. Agustín: *Ep.* 19*, *ad Hieronymum*, 1.
6. Agustín: *Sermo contra Pelagium* (*S. 348A*), 6.
7. Agustín: *De gestis Pelagii*, 16, 39.
8. Agustín: *Retractationes* II 44.

---

1 Orosio, *Comm.* 1 y 4; *L. apol.* 3, 2; 6, 1; 7, 1 y 6; *Hist.* I 10, 17; III 20, 6-7; IV 23, 8; V 2, 1; VI 15, 32; VII 41, 4-6.

9. Aurelio de Cartago *et alii*: *Ep. ad Innocentium*, 1, (= *Ep.* 175 de la colección agustiniana).
10. Jerónimo: *Ep.* 134, *ad Augustinum*, 1, (= *Ep*. 172 de la colección agustiniana).
11. Avito de Braga: *Ep. ad Palchonium*, 6-8.
12. Severo de Menorca: *Ep. ad omnem ecclesiam*.

Además de los anteriores, otros textos más tardíos que, por su interés, empleamos en nuestra biografía de Orosio son:

13. Genadio de Marsella: *De viris illustribus* 39.
14. Gelasio: *Decretal* IV.
15. Braulio de Zaragoza: *Ep.* 44, *ad Fructuosum*.
16. Jordanes: *Getica* IX 58.

Partiendo de todos estos datos y de las hipótesis de los investigadores de la obra de Orosio, vamos a explicar a continuación lo que conocemos, y lo que suponemos, sobre la vida de nuestro presbítero.

I.2. CUATRO TEORÍAS SOBRE EL ORIGEN DE OROSIO

Esta cuestión, a falta de nuevos datos, poco probables, se encuentra mayoritaria y fundadamente resuelta –también a nuestro juicio– a favor de la ciudad portuguesa de Braga (*Bracara*, en la *Gallaecia* romana). En todo caso, cuatro hipótesis se han formulado en favor de otros tantos cuatro lugares de nacimiento: Braga, Tarragona, Brigantia y Bretaña. Vamos a exponerlas añadiéndoles un comentario.

I.2.1. La hipótesis bracarense

A favor de su nacimiento en Braga tenemos, en primer lugar, dos cartas de Agustín. en la primera, la *Ep.* 166 dirigida a Jerónimo, el obispo de Hipona presenta a Orosio como un joven recién llegado a África, escribe: «ha llegado hasta mí desde el litoral del océano» (*ab oceani littore*[2]); en la segunda, la *Ep.* 169 a Evodio, Agustín confirma su testimonio anterior y presenta a un Orosio procedente del extremo más alejado de Hispania: «ha llegado hasta nosotros desde el confín de Hispania, esto es, desde el litoral del océano» (*ad nos ab ultima Hispania*, y, de nuevo, *ab oceani littore*[3]). Es cierto que la mención indica el lugar de procedencia y no el de nacimiento, pero es un testimonio valioso que se ve corroborado por otros en el mismo sentido.

Un tercer texto nos permite abundar más en la localización de la patria de Orosio, situada, por lo que se podría deducir, en el extremo occidental de Hispania, junto al océano. Este texto es la carta del presbítero bracarense Avito[4], dirigida a Palconio, obispo de Braga (*Ep. ad Palchonium*). Avito, en diciembre de 415, encarga a Orosio el traslado de las reliquias del

2 Agustín, *Ep.* 166, 2.
3 Agustín, *Ep.* 169, 13.
4 Sobre este Avito (de Braga), distinto de los dos Avitos citados en el *Commonitorium*, véase el capítulo III.1. de este trabajo.

protomártir Esteban, de Palestina a Braga, junto con la carta mencionada y una traducción latina del texto de Luciano, presbítero griego que había realizado el descubrimiento y que autentificaba las reliquias (*Ep. de inventione*). La razón de un encargo tan delicado no puede ser otra que el hecho de que Orosio formara parte de la iglesia bracarense. Esto se confirma cuando leemos que Avito lo llama «compresbítero»[5]. Sin duda, podemos deducir que Orosio era presbítero bracarense, aunque esto no significa necesariamente una indicación del lugar de su nacimiento. Sin embargo, comprobamos que el nombre de Braga se repite una y otra vez a lo largo de la vida de Orosio.

Un último argumento lo constituye el propio testimonio de Orosio en el *Commonitorim*, aquí nuestro personaje señala las circunstancias de su viaje a África y cómo este viaje lo ha realizado desde su patria: «*de patria egressus sum*»[6]. Por lo tanto, podemos deducir con seguridad el origen galaico[7] y probablemente bracarense de Orosio[8]. A estos testimonios se podrían añadir otros que confirman el origen gallego del presbítero hispano, lo que es aceptado por la tradición. Así tenemos la declaración de Braulio de Zaragoza (obispo entre 631 y 651), quien en carta a Fructuoso de Braga, fechada hacia el 640, incluye a Orosio entre los personajes ilustres de Galicia[9].

I.2.2. La hipótesis tarraconense

A favor del origen tarraconense sólo se puede aportar un único pasaje de las *Historias* en el que, tratando de las incursiones bárbaras en el siglo III, Orosio escribe:

Hist. VII 22, 8: «*Exstant adhuc per diversas provincias in magnarum urbium ruinis parvae et pauperes sedes, signa miseriarum et nominum indicia servantes, ex quibus nos quoque in Hispania Tarraconem nostram ad consolationem miseriae recentis ostendimus*».

«Aún existen en las diversas provincias, entre las ruinas de grandes ciudades, pequeños y pobres poblados que, conocidos sólo sus nombres, conservan las señales de estos males, entre los cuales podemos incluir, en Hispania, nuestra Tarragona, para consuelo de las recientes desgracias».

---

5 Avito de Braga, *Ep. ad Palchonium* 6.

6 Orosio, *Comm.* 1, 3. Sobre la numeración del *Commonitorium* nos atenemos a lo reflejado en: P. Martínez Cavero, D. Beltrán Corbalán y R. González Fernández: «El *Commonitorium* de Orosio. Traducción y comentario», *Faventia* 21/1, 1999, pp. 65-83. Véase también anexo II de este trabajo.

7 J. Vilella, «Biografía crítica de Orosio», *JAC* 43, 2000, p. 94: «en la actualidad es incuestionable la *origo* galaica de Orosio».

8 C. Torres, *Paulo Orosio. Su vida y sus obras*, 1985, p. 21, está resueltamente a favor del origen bracarense de Orosio: «lo que sí puede admitirse es que, nacido dentro de la provincia eclesiástica de Braga, hubiese hecho sus estudios eclesiásticos en Braga y en esta ciudad se hubiese ordenado presbítero y en ella residiera y ejerciera su ministerio, aunque estimamos como más seguro que nació en la propia ciudad de Braga».

9 Braulio de Zaragoza, *Ep.* 44, *ad Fructuosum*: «Provincia namque quam incolitis et Graecam sibi originem defendit quae magistra est litterarum et ingenii; et ex ea ortos fuisse recordamini elegentissimos et doctissimos viros (ut liquos dicam) Orosium presbyterum». La mención legendaria del origen griego de los gallegos también está en Justino, *Epitome* XLIV 3, 2: «Gallaeci autem Graecan sibi originem adserunt».

Este *Tarraconem nostram* es el único argumento a favor del nacimiento tarraconense de Orosio. Pero, ¿este testimonio es razón suficiente para conocer el origen de Orosio? Como mucho, se trata de un indicio[10]. G. Fainck piensa que Orosio utiliza aquí una metonimia; si situamos este pasaje en su contexto, el autor describe la irrupción de los bárbaros y desea asociar España a este drama[11]. C. Torres interpreta el posesivo como una demostración de la existencia de vínculos de solidaridad entre los españoles[12]; o simplemente significa que Tarragona sigue siendo romana en una península en poder de los bárbaros.

Cabe añadir que, si la tesis tarraconense estuvo vigente en el pasado[13], hoy la opinión mayoritaria de los investigadores se muestra a favor del origen bracarense[14]; si bien es cierto que la cuestión continúa abierta para algunos autores, ya que ninguno de los testimonios aportados precisan el lugar de nacimiento de Orosio. F. Fabbrini señala la falta de certeza de las pruebas, que no pasan de un «labile indizio»[15].

I.2.3. La hipótesis de Brigantia

Si la comparamos con las anteriores, se trata de una teoría moderna. Está basada asimismo en un indicio, en una intuición. Orosio en el excurso geográfico que realiza al comienzo de las *Historias*[16] menciona por dos veces la ciudad de Brigantia (La Coruña). Sobre el hecho llamó la atención A. Lippold[17], pero es Y. Janvier quien, en 1982, ha interpretado esta circunstancia como que Brigantia podía ser la ciudad natal de Orosio[18]. Señala que esta insistencia en hablar de Brigantia cobra relieve si la comparamos con el hecho de que Roma sólo aparece una vez en todo el capítulo geográfico y que, por ejemplo, Constantinopla no es mencionada. Por otra

---

10 P. de Labriolle, *Histoire de la littér. chrét.*, 1920, pp. 580-581, defensor del nacimiento de Orosio en Tarragona, dice: «né a Tarragone fit partie du clergé de Bracara». G. Fainck, *Paul Orose et sa conception de l´histoire*, 1951, p. 4, rechaza esta posibilidad como un intento de conciliar la hipótesis tarraconense y la bracarense. Fainck menciona la cita de P. de Labriolle y comenta las decisiones del I concilio de Toledo y la carta del Papa Inocencio (*Ep.* 3, 9), dirigida en el año 400 a este concilio, según la cual los miembros de una iglesia debían permanecer ligados a su iglesia, no podían cambiar de ciudad y menos aún de provincia.

11 G. Fainck, *Paul Orose...*, 1951, p. 2.

12 C. Torres, *Paulo Orosio...*, 1985, p. 25 y n. 20.

13 La tesis del origen tarraconense de Orosio ha sido defendida también, entre otros, por Havercamp (editor de Orosio, 1738); Delmasses y Roz, *Disertación histórica por la patria de Paulo Orosio*, 1702; Th. Mörner, *De Orosii uita...*, 1844; y P. de Labriolle, *Loc. cit.*

14 La tesis bracarense fue defendida ya en el siglo xvii por Ibáñez de Segovia, *Disertationes eclesiasticas...*, 1681; más recientemente J. A. Davids, *De Orosio et Augustino...*, 1930; G. Fainck, *Paul Orose...*, 1951, pp. 1-4; E. Amann, «Orose», *Diccionarie...*, 1931, col. 1602-11; F. Wotke, «Orosius», *Realencyclopädie...*, 1959, col. 1185-1195; C. Torres, «La historia de Paulo Orosio», *RABM* 61, 1955, pp. 107-109; B. Lacroix, *Orose et ses idées*, 1965, pp. 33-34; E. Corsini, *Introduzione alle "storie" di Orosio*, 1968, p. 15.

15 F. Fabbrini, *Paolo Orosio, uno storico*, 1979, p. 49. Tampoco E. Sánchez Salor, *Orosio. Historias*, 1982, p. 9, se decide a favor de ninguna de las opciones. Señala que los testimonios a favor de Braga no son seguros, nada indica que «naciese necesariamente en Braga: pudo haber nacido en Tarragona y estar en Braga en el momento en que huyó de España».

16 Orosio, *Hist.* I 2.

17 A. Lippold, *Orosio. Le Storie contro i pagani*, vol. 1, 1976, p. 375, nn. 231-2, es el primero en anotar que el autor hispano cita por dos veces la ciudad gallega de Brigantia (*Hist.* I 2, 71 y 81), que achaca al «campanilismo» de Orosio.

18 Y. Janvier, *La géographie d´Orose*, 1982, pp. 177-178.

parte, nada sucede en Brigantia en el relato histórico. Asimismo, Orosio cita el faro (Torre de Hércules) mientras que, en cambio, no menciona las maravillas del mundo tradicionales, «il faut croire –continúa Janvier– que cette ville modeste était particulièrement chère à son coeur»[19]. Por otra parte, los testimonios mencionados por Agustín, que sirven de prueba a favor del origen bracarense de Orosio, se acomodan en mayor medida a Brigantia, toda vez que esta ciudad está situada también *ab ultima Hispania* y, sobre todo, la describe mejor el *ab oceani littore*, mientras que Braga es interior.

La hipótesis es sugestiva, y nada se opone a que Orosio naciese en Brigantia y que formara parte de la iglesia bracarense. Con todo, no es menos cierto que las pruebas en las que se basa resultan extremadamente débiles[20].

I.2.4. La hipótesis bretona

Más recientemente, en 1990, M.-P. Arnaud-Lindet, en su muy documentada introducción a la versión francesa de las *Historias*[21], ha sugerido una nueva posibilidad, como la anterior intuida a partir del excurso geográfico. Orosio menciona en su capítulo geográfico a Irlanda (Hibernia) y la isla de Man (Mevania), pero no se limita a localizar las islas por los vientos y las regiones vecinas como en otras partes, siguiendo las divisiones administrativas, sino que da pruebas de conocimientos precisos, extraños para un romano de Hispania. Además identifica a sus habitantes como los escotos. Si aceptamos que los «bárbaros desconocidos» que obligaron a huir a Orosio –continúa Arnaud-Lindet– son los escotos, se puede admitir que Orosio, después de haber sido hecho prisionero en Bretaña, pudo haber estado preso en Irlanda por algún tiempo, de donde escaparía por mar hacia España, entrando por el puerto de Brigantia.

Estas manifestaciones no parecen suficientemente fundadas. Recurriendo únicamente a las hipótesis podríamos decir nosotros que Orosio pudo estar informado de aquellos datos físicos, por otra parte mínimos, por algún viajero; nada nos dice que haya tenido que ser protagonista él mismo de esas peripecias.

Dada la fragilidad de su propia hipótesis, Arnaud-Lindet se suma como segunda posibilidad a la teoría de un Orosio con origen en Brigantia, como única forma de explicar su insistencia en hablar de la ciudad gallega.

I.3. PRAENOMEN DE OROSIO: ¿*PAVLVS*?

Tradicionalmente venimos atribuyendo a Orosio el *praenomen* de *Paulus*. Dicha atribución es problemática. Aparece por primera vez en Jordanes, *c.* 551, es decir, en fechas un siglo posteriores a la muerte del presbítero hispano. Jordanes, en su *Historia de los Godos*, precisa el nombre de «Paulus» sin que conozcamos las razones de dicha atribución o conocimiento[22].

---

19 *Ibidem*.

20 C. Torres, *Paulo Orosio...*, 1985, pp. 25-27, rechaza esta teoría coruñesa y trata de explicar, con otra hipótesis, la predilección por Brigantia: «a Orosio, como él mismo confiesa, antes de su partida para África, los bárbaros le pusieron celadas y tuvo que esconderse. Nada tendría de extraño que temporalmente se albergase en Brigantia... y que contemplase el faro y que éste le llamase la atención».

21 M.-P. Arnaud-Lindet, *Orose. Histoires (contre les païens)*, 1990, pp. XI-XII.

22 Jordanes, *Getica* IX 58: «*Orosio Paulo dicenti...*». Jordanes menciona otras dos veces el nombre de Orosio sin dar el *praenomen*.

También se ha afirmado que la inicial *P(aulus)* corresponde en realidad a *P(resbyter)*. C. Torres rechaza esta posibilidad porque señala que la inicial *P* aparece en los códices antecediendo al nombre de Orosio, mientras que, de significar presbítero, le seguiría[23]. Arnaud-Lindet, por el contrario, considera que el *praenomen* atribuido a Orosio se debe a una mala interpretación de uno o varios copistas, que invirtieron el orden de los términos, y más tarde aceptaron *praenomen + nomen*, lo que ha dado «Paulus Orosius»[24]. Por otra parte, hay que señalar que ni Agustín ni Jerónimo lo llaman otra cosa que Orosio. Esta forma de denominar, con un solo nombre, se considera normal en los siglos IV y V, por ejemplo: Avito, Egeria, Pelagio, Prisciliano... incluso, como indica Torres[25], se extiende a autores clásicos: Cornelio (por Cornelio Tácito), Pompeyo (por Pompeyo Trogo), etc. Por último, respecto al origen del nombre *Orosius*, todo parece indicar que se trata de un nombre de raíz celta latinizado[26].

I.4. FECHA DE NACIMIENTO

La cuestión de la fecha de nacimiento de Orosio también resulta controvertida. El testimonio principal para poder fijarla se basa en los comentarios que Agustín realiza de Orosio, a quien, en 415, llama *iuvenis, aetate filius*[27], y, por otra parte, contamos con el hecho de que Orosio es *presbyter*, esto en numerosas ocasiones documentado. Por lo tanto, cuando Orosio conoce a Agustín es «joven» y «presbítero», ¿qué podemos deducir de esta doble condición?

En primer lugar, hay que tener en cuenta las disposiciones canónicas que impiden ordenarse presbítero antes de los treinta años[28]. Orosio, sin transgredir los cánones de la Iglesia, no podía serlo antes de los treinta años, por lo tanto sería un joven presbítero que rondaría esa edad. C. Torres calcula que Orosio se ordena a los treinta años, un par de años más tarde viaja a África,

---

23 El tema lo ha estudiado cuidadosamente C. Torres, «Notas preliminares en torno a la historiografía de Orosio», *CEG* XXVI, 1971, pp. 329-336, concluyendo a favor del nombre *Paulus*; véase también E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 16, n. 17, aunque éste insiste en que su antigüedad no va más allá de Jordanes.

24 M.-P. Arnaud-Lindet, *Orose. Histoires...*, 1990, pp. XII-XV y n. 20-24, señala también que en los mss. *L* y *D*, que dan a Orosio el nombre de Paulus, no se registra, en cambio, su título de presbítero, y que, sin embargo, los tres más antiguos: *B Q D*, no dan el *praenomen* de Orosio. Lo mismo sucede con los manuscritos usados por Zangemeister para establecer el texto del *Liber apologeticus* y, otro tanto, con los usados por G. Schepss para el *Commonitorium*.

25 C. Torres, «Notas preliminares...», 1971, p. 329; también F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, p. 50, n.11.

26 M.-P. Arnaud-Lindet, *Orose. Histoires...*, 1990, p. XII, señala que el nombre *Orosius* no es latino y que por su apariencia hace pensar en un derivado del griego *oros* (montaña) o *horos* (límite), o más probablemente es un nombre bárbaro latinizado en su desinencia.

27 Agustín, *Ep.* 166, 2: «ecce venit ad me religiosus iuvenis, ...aetate filius...», y *Ep.* 169, 13: «studiosissimi iuvenis presbyteri Orosii». No sólo Agustín, también Avito de Braga lo llama «hijo», *Ep. ad Palchonium* 6: «quamobrem misi vobis per sanctum filium et compresbyterum meum Orosium reliquias...». Incluso él mismo: Orosio, *Comm*. 1: «puer vester» (respecto de Agustín). Como se aprecia, las fuentes insisten en la juventud de Orosio.

28 El tema ha sido tratado por C. Torres, *Paulo Orosio...*, 1985, p. 27 y n. 28, que remite a lo ya expuesto en «Notas preliminares...», 1971, p. 31 y n. 17 y 18. Entre estas disposiciones destaca la carta del papa Silvestre (314-335) al Concilio I de Nicea: «si quis ad clericatum promaveri desiderat, hoc iustum est ut non sit ante XXIIII annum subdiaconum, ante XXV diaconus, et ante XXX presbyter». Citado por C. Torres, *Paulo Orosio...*, 1985, p. 48, n. 28; que a su vez señala que la puntualización de B. Lacroix, *Orose et ses idées*, 1965, p. 34, n. 45, sobre que la legislación española exigía 33 años para la ordenación presbiteral, no es correcta. Al respecto v. las decretales del Papa Siricio (384-399) al metropolitano de Tarragona; y también, si bien más tardío, el canon 20 del Concilio IV de Toledo (633).

de modo que cuando llega a Hipona, en 414, tenía unos treinta y dos años, por lo que su nacimiento se fijaría entre 380-385, quizá en 383[29]. Por otra parte, no podríamos calificarlo de *iuvenis* si superara la edad de cuarenta años, por lo que cabe con cierta seguridad fijar su fecha de nacimiento en el decenio 375-385. Por su parte, E. Corsini fija el *terminus ante quem* en el 384[30].

Pero, por otro lado, sabemos que es posible el incumplimiento de las disposiciones canónicas en la Iglesia hispana, por lo que cabría su inobservancia en este caso, y, por tanto, podemos pensar que Orosio pudo haber sido ordenado presbítero sin alcanzar el mínimo de treinta años. Así, para otros autores, Orosio debía de ser más joven, entre veinticinco y treinta años en el momento de su llegada a África[31]. En cambio, B. Lacroix le resta juventud, que para él podría ser sólo relativa, y situarse en unos cuarenta años[32].

La cuestión, como se ve, se basa en unos pocos indicios y en sus posibles interpretaciones. Veamos más gráficamente la secuencia de los datos básicos más probables:

383/384 (nacimiento) + 30 (condición de presbítero) = 414 (encuentro de Orosio con Agustín)

Pero estos datos ofrecen un cierto margen. Mientras el 414, encuentro entre Orosio y Agustín, es casi seguro, como veremos, ya que en 415 se fecha el *Liber ad Orosium* de Agustín, escrito en el que el obispo de Hipona llama a Orosio *iuvenis* y *aetate filius*, no podemos, sin embargo, estar seguros de que Orosio fuera nombrado presbítero a los treinta años justos, o alguno antes –incumpliendo los cánones–, o alguno después de esa edad. Ni sabemos el tiempo transcurrido entre su ordenación y su partida para África. Sin embargo, al contrario de B. Lacroix, llamamos la atención sobre la insistencia de sus coetáneos en la juventud de Orosio[33]. No resulta esto singular en Agustín, que así lo hace en tres ocasiones[34], además de llamarle «hijo», por cuatro veces[35], referencia ésta última que también encontramos en Avito de Braga[36]. En consecuencia, si aceptamos que Orosio cumple los cánones eclesiásticos en cuanto a su condición de presbítero, parece lógico situar su nacimiento entre 380 y 385, y, dada la insistencia de sus contemporáneos en resaltar su juventud, habría que preferir los años finales de dicho período: los años 383 o 384.

I.5. FAMILIA Y EDUCACIÓN. PERSONALIDAD DE OROSIO

La figura de Orosio habría que encuadrarla dentro del florecimiento literario que se produce en la *Gallaecia* de los últimos años del siglo IV y a lo largo del siglo V, entre cuyos representantes hay que mencionar a Hidacio, los Avitos, etc[37]. Una parte de este florecimiento va a estar

29 C. Torres, *Paulo Orosio...*, 1985, p. 28.

30 E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 18, y también E. Sánchez Salor, *Orosio. Historias*, 1982, p. 10.

31 K. Schöndorf, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, 1952, p. 5.

32 B. Lacroix, *Orose et ses idées*, 1965, p. 34.

33 F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, p. 51. G. Fainck, *Paul Orose...*, 1951, p. 7, señala que si, de acuerdo con Agustín, Orosio era joven presbítero en el 415, su nacimiento debe situarse al menos treinta años antes; sin embargo, dada su juventud, debe fijarse en fechas posteriores al 380.

34 Agustín, *Ep.* 166, 2: «religiosus iuvenis», «iuvenem expertus»; *Ep.* 169, 13: «studiosissimi iuvenis».

35 Agustín, *Epp.* 166, 2 y 19* 1; *Ad Orosium* 1 (repetido en *Retract.* II 44); y *Serm.* 348A, 6. Asimismo: Jerónimo, *Ep.* 134, 1.

36 Avito de Braga, *Ep. ad Palchonium* 6.

37 J. E. López Pereira, «Cultura y literatura latina en el Noroeste peninsular en la latinidad tardía», *Minerva* I, 1987, pp. 129-143.

vinculada a la polémica generada por el priscilianismo. Esta va a ser la causa, como vamos a ver en seguida, del viaje de Orosio en busca del magisterio de Agustín. En la controversia teológica que generó el priscilianismo, y a pesar de su juventud y reciente ordenación, Orosio trató de jugar un papel principal. Nos lo imaginamos deseoso de instrucción teológica para intervenir en las discusiones doctrinales que provocaba el priscilianismo, así como en las producidas por las doctrinas de Victorino y Orígenes, traídas a Galicia por los Avitos. Desde las primeras noticias que tenemos del hispano nos aparece como un joven estudioso y decidido. Un permanente deseo de conocimiento lo llevó a consultar a los mayores doctores de su tiempo, primero a Agustín en Hipona, y a continuación a Jerónimo en Belén, los más adecuados para ayudarle contra los *doctores pravi*[38] a los que se había enfrentado.

Por los indicios que encontramos en su obra podemos afirmar que Orosio pertenecía a una familia cristiana de un *status* social elevado[39]. En sus escritos se puede apreciar la presencia de ciertos rasgos de ruralismo que serían propios de su infancia o juventud[40]. Habría gozado de una amplia formación en la cultura tradicional romana, aprendida en la escuela[41]. Su formación en los autores clásicos es mayor en el caso de los poetas que en el de los historiadores; como privilegiada puede considerarse su relación con Virgilio[42]. Formó parte destacada de la Iglesia hispana y su participación en varias controversias heréticas nos permite afirmar que dispuso de una sólida formación cristiana[43]. Sus conocimientos de las Sagradas Escrituras son amplios, como vemos por sus numerosas y pertinentes citas en el *Liber apologeticus*. Sus relaciones con Palconio de Braga, así como con los Avitos, nos hablan de un papel relevante en la Iglesia de su diócesis.

Es oportuno aquí citar algunas opiniones de sus contemporáneos, que lo valoran como despierto, estudioso y locuaz: «*vigil ingenio, paratus eloquio, flagrans studio, utile vas in domo Domini desiderans*»[44] y «*studiosissimus iuvenis*»[45] lo llama Agustín. Jerónimo lo califica como persona honorable y de mérito[46]. Genadio de Marsella lo considera «*vir eloquens et historiarum cognitor*»[47] y el papa Gelasio lo califica de *eruditissimus*[48].

---

38 Orosio, *Comm.* 1.

39 G. Fainck, *Paul Orose...*, 1951, p. 16, piensa que Orosio debe de proceder de un medio «burgués», acomodado y conservador, probablemente de una familia de altos funcionarios.

40 C. Torres, *Paulo Orosio...*, 1985, pp. 28-30, expone varios ejemplos de sus conocimientos rurales: la explicación de las mareas, más propia de un aprendizaje intuitivo, personal o escuchado de marineros que de un saber basado en el estudio, o en el conocimiento de las teorías de Pomponio Mela o Estrabón. Igualmente le señala otros resabios de un ruralismo ambiental gallego.

41 Orosio, *Hist.* I 18, 1: «ludi litterarii disciplina nostrae quoque memoriae inustum est».

42 P. Martínez Cavero, «Virgilio y la historia apologética de Orosio», *VIII Congreso Esp. de Est. Clásicos* II, 1994, vol. II, pp. 745-751. Los versos de Virgilio, quien ha sido considerado como el poeta más citado de la literatura mundial, están a menudo presentes en las *Historias*. Inmediatamente después de su muerte, Virgilio pasó a formar parte de los libros escolares y sin duda fue objeto de estudio por Orosio. Nuestro presbítero lo conocía, pues, desde la escuela; pero el mérito no hay que atribuirlo únicamente a su dedicación al estudio, sino también considerarlo resultado de la grandeza del poeta. En varias ocasiones, las circunstancias que narra mientras escribe las *Historias* le traen a la memoria los versos de Virgilio.

43 E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 15, n. 17.

44 Agustín: *Ep.* 166, 2.

45 Agustín, *Ep.* 169, 13.

46 Jerónimo, *Ep.* 134, 1: «virum honorabilem fratrem meum, filium dignationis tuae, Orosium presbyterum, et sui merito et te iubente suscepi».

47 Genadio de Marsella, *De vir. ill.* 39.

48 Gelasio, *Decret.* IV: «item Orosium virum eruditissimum...».

Por otra parte, desatendiendo las manifestaciones anteriores, algunos autores modernos, a la hora de valorar la competencia intelectual del presbítero hispano, han destacado un juicio negativo que Orosio hace de sí mismo en las *Historias*, declarándose, modestamente, como hombre de inteligencia lenta («*homini tardioris ingenii*...»[49]). En nuestra opinión, no deberíamos exagerar esta manifestación, que tiene una gran parte de artificio retórico: en esta cita Orosio quiere subrayar la evidencia de su argumento apologético, el cual resulta fácilmente comprensible por cualquier inteligencia, lenta o no.

En consecuencia, el conjunto de todos estos testimonios nos hablan de un joven inquieto, decidido, locuaz, ambicioso, apasionado, estudioso y trabajador. A lo largo de su vida podemos apreciar un evidente cambio de actitud personal: de la seguridad en sí mismo que aparece en el *Commonitorium*, del tono enérgico e irritado que el presbítero adopta en el *Liber apologeticus* respecto de sus interlocutores, lo vemos evolucionar hasta un tono de sumisión y humildad que practica respecto de su maestro Agustín cuando le entrega sus *Historias contra paganos*.

I.6. EL VIAJE DE HISPANIA A ÁFRICA

Sólo para el corto período 414-417 disponemos de un número algo mayor de datos sobre la vida de Orosio. Con todo, se han planteado hipótesis diversas de las que nos vamos a ocupar en las páginas que siguen. En esquema, ésta es la sucesión cronológica que, después de nuestro análisis, nos parece más probable:

409-414: Invasión germana de Hispania. Salida de Braga y viaje a Hipona.

414: Orosio llega a Hipona. Redacta el *Commonitorium*.

415: Viaje a Palestina. Estancia en Belén. Participación en la asamblea de Jerusalén (julio). Redacción del *Liber apologeticus* (otoño). Partida de Palestina (invierno de 415/416)

416-417: Regreso a África: Cartago, Hipona (primavera de 416). Redacción de las *Historias*.

417: Intento de volver a Hispania (otoño). En Baleares deposita las reliquias de san Esteban. Desaparece.

De los datos enumerados anteriormente, el concilio de Jerusalén es la única fecha segura; el resto se basa en hipótesis, acertadas en mayor o menor medida. Veámoslas.

I.6.1. Años 409-414: Invasión germana de Hispania. Salida de Braga y viaje a Hipona

En primer lugar tratemos el viaje de Orosio a África[50]. Sabemos sin lugar a dudas que Orosio es en los primeros años del siglo V un joven presbítero de la Iglesia bracarense. En Braga ha de enfrentarse al drama de la invasión bárbara de Hispania, tema al que se refiere en varias ocasiones y que es uno de los datos mejor atestiguados de su biografía. Sabemos que Orosio, perseguido hasta la misma playa por los bárbaros, se embarcó precipitadamente rumbo a África.

---

49 Orosio, *Hist*. IV 23, 8: «sed mihi quamlibet studiose quaerenti verumtamen homini tardioris ingenii...» («pero para mí que, a pesar de mi interés por investigar, soy hombre de ingenio lento...»).

50 Para el período 409-414 seguimos: P. Martínez Cavero, D. Beltrán Corbalán y R. González Fernández, «El *Commonitorium* de Orosio...», 1999, pp. 66-71.

Hist. III 20, 6-7: «*Cum tamen, si quando de me ipso refero, ut ignotos primum barbaros viderim, ut infestos declinaverim, ut dominantibus bladitus sim, ut infideles precaverim, ut insidiantes subterfugerim, postremo ut persequentes in mari ac saxis spiculisque adpetentes, manibus etiam paene iam adprehendentes repentina nebula circumfusus evaserim*».

«Si a propósito de mí mismo comento esto es para decir cómo me vi en un primer momento frente a los bárbaros, desconocidos para mí, cómo evité a los que me eran hostiles, cómo adulé a los que tenían autoridad, cómo supliqué a los infieles, cómo me sustraje a sus insidias, y, finalmente, cómo escapé, envuelto en una repentina niebla, y me puse a salvo cuando me perseguían por mar y me buscaban con sus piedras y sus lanzas, y cómo estuve a punto de caer en sus manos».

De atenernos únicamente a este dato tendríamos que fijar esta salida tan dramática en el momento de la invasión de Galicia por los bárbaros, entre 409 y 411. Sin embargo, debemos pensar que la fuga no fue inmediata. Orosio ha tenido tiempo de conocer las debilidades de sus enemigos, sabe halagarlos cuando es preciso, sabe protegerse de ellos y sabe negociar con ellos:

Hist. VII 41, 4-5: «*Quisque egredi atque abire vellet, ipsis barbaris mercennariis ministris ac defensoribus uteretur. Hoc tunc ipsi ultro offerebant, et qui auferre omnia interfectis omnibus poterant particulam stipendii ob mercedem servitii sui et transvecti oneris flagitabant. Et hoc quidem a plurimis factum est*».

«Quien quisiera escapar o marcharse podía servirse de los propios bárbaros como mercenarios, servidores o defensores. Ellos mismos se ofrecían voluntariamente y éstos, que hubieran podido apoderarse de todo tras matar a todos, se contentaban con una módica compensación como precio por sus servicios y carga transportada. Lo que ciertamente fue hecho por muchos».

Por tanto, el incidente de la playa no tuvo por qué suceder necesariamente en el momento mismo de la invasión. Cabe pensar que, después de un período en el que pudo convivir o estar retenido por los bárbaros, Orosio logró escapar.

En consecuencia, el viaje a África debió de ocurrir entre 409 y, como muy tarde, finales de 414, pues para esta fecha Orosio ya debió de tener redactado el *Commonitorium* destinado a Agustín. El obispo de Hipona le respondió con el *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*. Este texto se fecha en 415, por lo que debemos pensar que el *Commonitorium* fue escrito algún tiempo antes. Pero las fechas conceden margen a la duda. La invasión bárbara se produce en 409 y hasta finales de 414 no tenemos noticias seguras de Orosio; como vemos, un dilatado período de tiempo que ha sido interpretado de muy diferentes maneras.

En 1951 G. Fainck (Fink-Errera) publicó una sugestiva hipótesis, según la cual Orosio habría llegado a África en 410[51]. Si en 415 fechamos el siguiente viaje de Orosio a Palestina, queda un período de cinco años en el que el presbítero hispano habría colaborado de un modo u otro con Agustín. Según Fainck, en la biblioteca de Cartago Orosio habría formado parte de

51 G. Fainck, *Paul Orose...*, 1951, pp. 27-31; y de nuevo como G. Fink-Errera, «San Agustín y Orosio. Esquema para un estudio de las fuentes del *De civitate Dei*», *La Ciudad de Dios* 167, 1955, p. 468.

un equipo de eclesiásticos que recogerían información para ayudar a Agustín en la redacción de *De civitate Dei*[52]. Si Orosio hubiera llegado a África en el 414, su trato con Agustín habría sido muy ligero: «dans ce cas, Orose... n'aurait connu que très superficiellement Saint Augustin. Comment expliquer, si l'ont admet cette hypothèse, la lettre de Saint Augustin à Evode: "je me suis servi en cette occasion du prêtre Orose, homme jeune, très saint et très studieux"? Augustin ne portait pas des jugements à la légère»[53]. ¿Por qué *studiosissimus* –se pregunta Fainck– si el *Commonitorium* está lejos de ser un informe serio? ¿Cómo explicar, por otra parte, la confianza depositada en Orosio con motivo del viaje a Palestina? En resumen, Orosio debió de llegar a África hacia 410; por esta razón Agustín habría podido apreciar las cualidades del joven sacerdote hispano y le habría confiado una misión diplomática con Jerónimo[54].

Contraria a esta teoría que acabamos de exponer, la fecha tradicional de la llegada de Orosio a África, el 414, no carece de argumentos. Se fundamenta, como hemos indicado, en el *Ad Orosium* de Agustín, fechado en 415. El presbítero hispano debió de llegar no mucho tiempo antes, en 414 –o en 413 como muy pronto[55]– y esto teniendo en cuenta que antes de escribir el *Commonitorium* habría tenido varias conversaciones sobre el tema con Agustín[56]. Por otra parte, la carta a Evodio más arriba señalada nos lleva a pensar, al contrario que a Fainck, en un encuentro reciente: la *occasio* de que habla Agustín más parece fruto de la oportunidad que de una larga espera de varios años.

Por fin, en 415 Agustín confía a Orosio una carta dirigida a Jerónimo, cuyas palabras iniciales son una especie de recomendación: «ha llegado hasta mí un joven religioso, hermano en la paz católica, hijo por su edad, compresbítero por su dignidad, nuestro Orosio, despierto de ingenio, pronto de palabra, entusiasta en su celo, deseando ser un instrumento útil en la casa del Señor»[57].

Con esta carta Orosio partirá hacia Palestina a principios de 415 y en julio de ese año participará en la asamblea de Jerusalén. El hecho de que Agustín no haya respondido cumplidamente todas las dudas de Orosio y le envíe a Jerónimo no permite aceptar un tiempo demasiado largo para retomar el tema. No cabe pensar que tras un lustro Orosio expusiera las desviaciones religiosas de su patria o que Agustín tardase ese tiempo en contestarle, mucho menos cuando su respuesta es enviarlo a Jerónimo. Por otro lado, nada en este texto sugiere objetivamente una

52 G. Fainck, *Paul Orose...*, 1951, pp. 23ss. Así explica cómo posteriormente pudo Orosio redactar las *Historias* en un corto espacio de tiempo, pues, gracias a este trabajo entre 410 y 415, tendría recogida buena parte de la información que habría de necesitar. También B. Lacroix, *Orose et ses idées*, 1965, p. 36, propone una llegada temprana.

53 G. Fainck, *Paul Orose...*, 1951, p. 23. Agustín, *Ep.* 169, 13.

54 E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 20, se muestra muy crítico con respecto a la teoría de la llegada de Orosio a África en 410: «questa brillante soluzione... ha pure il torto di non fondarsi su alcuna prova convincente..., limitandosi a dimostrare un'ipotesi ricorrendo ad altre ipotesi, con una specie di continuo fuoco d'artificio intellettuale».

55 E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 19.

56 *Ibidem*: «Il suo *Commonitorium* fu preceduto da conversazioni su questo tema nel corso delle quali il presbitero spagnolo già aveva invitato Agostino a intervenire contro le deviazioni dottrinali da lui segnalate... È presumibile che per ribadire il suo invito con il *Commonitorium* Orosio abbia lasciato trascorrere un certo intervallo abbastanza lungo... È necessario, quindi, nel fissare la data di arrivo di Orosio in Africa, risalire alquanto più indietro della data proposta da Tillemont e fissarla non dopo il 414».

57 Agustín, *Ep.* 166, 2: «ecce venit ad me religiosus iuvenis, catholica pace frater, aetate filius, honore compresbyter noster Orosius, vigil ingenio, paratus eloquio, flagrans studio, utile vas in domo Domini desiderans...».

estancia demasiado prolongada de Orosio junto a Agustín, sino más bien lo contrario: siempre se habla de llegada (*venire*); y lo mismo cabe decir de la carta 169 a Evodio. Queda por tanto, a nuestro entender y vistos los datos de que disponemos, la fecha del 414 como el año del viaje de Orosio a África.

I.6.2. El motivo del viaje a África

Como hemos señalado, el *Commonitorium* estuvo precedido de varias conversaciones sobre el tema entre Orosio y Agustín, pues con «*iam quidem suggesseram sanctitati tuae*»[58] inicia aquél su informe. A continuación, el presbítero hispano expone el motivo de su viaje, esto es, el deseo de consultar a Agustín sobre las controversias religiosas de su tierra: «fue necesario que tomara buena cuenta con rapidez, amontonara en uno solo todos los árboles de las perdiciones, con sus raíces y ramas, y los expusiera al fuego de tu espíritu»»[59], «si no hubiera comprendido que tú, por evidente juicio y orden de Dios, fuiste elegido, y yo enviado, para poner remedio a un pueblo tal y tan grande»[60]. Sin embargo, no deja de ser ambiguo: «sé por qué he venido: salí de mi patria sin quererlo, sin obligación, sin consentimiento, movido por una fuerza oculta, hasta que arribé al litoral de esta tierra»[61]. Orosio parece confesar que una especie de fuerza providencial le condujo hasta Agustín, para, con su ayuda, poner remedio a los problemas teológicos de su patria: «*ad te per deum missus sum*»[62].

Con todo, la idea de que su viaje pueda parecer únicamente una fuga de los bárbaros no es ignorada por nuestro autor: «*non fugitivum servum eversa substantia reverti*»[63]. En las *Historias* confiesa su facilidad para huir a la menor ocasión turbulenta[64] y, en otro lugar, como hemos visto, reconoce que su huida fue precipitada[65]. En consecuencia, ¿fue una preocupación teológica o simplemente una fuga lo que le llevó a Hipona?

E. Corsini habla claramente de huida, «una vera e propria fuga», y poco después: «una risposta sicura non è possibile, ma è umanamente molto comprensibili che egli abbia cercato di giustificare la sua venuta con ragioni più nobili che non fosse la paura fisica, tanto più che Agostino non era affatto ben disposto verso i vescovi e il clero che abbandonavano il loro gregge dinanzi alle invasioni barbariche»[66]. De acuerdo con esta opinión, así lo entiende tam-

---

58 Orosio, *Comm.* 1: «sin duda ya lo he expuesto a tu Santidad».

59 Orosio, *Comm.* 1: «necesse fuit me festinato edere et coacervare in unum omnes perditionum arbores cum radicibus et ramis suis et offerre ignienti spiritui tuo».

60 Orosio, *Comm.* 4: «nisi evidenti iudicio et ordinatione dei ad illius tanti et talis populi... remedia proferenda te electum me missum esse cognoscerem».

61 Orosio, *Comm.* 1: «agnosco cur venerim: sine voluntate, sine necessitate, sine consensu de patria egressus sum occulta quadam vi actus, donec in istius terrae litus allatus sum».

62 Orosio, *Comm.* 1: «he sido enviado a ti por Dios».

63 Orosio, *Comm.* 1: «no alguien convertido, por un cambio de fortuna, en esclavo fugitivo». Tanto Agustín como Orosio insisten en el fundamento teológico del viaje; H. Chadwick, *Prisciliano de Ávila*, 1978, p. 251: «no es difícil sospechar que les ofendió quizá la poco amable sugerencia de que Orosio se había comportado como un mercenario que abandona a su rebaño cuando llega el lobo vándalo».

64 Orosio, *Hist.* V 2, 1: «mihi autem prima qualiscumque motus perturbatione fugienti...» («yo mismo, que he huido al primer amago de cualquier perturbación»).

65 Orosio, *Hist.* III 20, 6-7.

66 E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, pp. 10-12.

bién E. Sánchez Salor: «la auténtica y única razón es la huida de manos de los bárbaros»[67]. Según esto, Orosio inventaría esta misión providencial como excusa, por temor a sufrir el menosprecio de Agustín por abandonar a sus fieles.

B. Lacroix, por contra, no considera extraño el viaje de consulta a Agustín, no muy diferente del que Orosio emprende algo después para consultar a Jerónimo: «il a pu être délégué par l'episcopat de son pays pour aller le consulter (a Agustín) au sujet des hérésies»[68]. Tampoco encuentra M. Sotomayor indicios suficientes para dudar de los motivos explícitamente expuestos por Orosio[69]. A. Lippold adopta una actitud conciliadora, cree que la irrupción bárbara no es sino el estímulo que precisaba Orosio para un viaje que ya tenía proyectado[70]; y a esta opinión se suma C. Torres[71]. Asimismo J. Vilella sostiene que «una huida de Orosio (hecho muy probable) no implica que el galaico no tuviera ya más o menos decidida su ida a Hipona para recabar información y documentación acerca de diferentes cuestiones doctrinales defendidas y cuestionadas en su país... En este sentido, su ida a África sería parangonable con el viaje realizado por sus conciudadanos [los Avito]»[72]. F. Fabbrini, por su parte, opina en esto de forma diferente. Considera absurda la idea de la fuga; la hipótesis de un abandono de sus fieles no se sostiene si tenemos en cuenta la juventud de Orosio y su reciente ordenación. Además, señala la posibilidad de que la cuestión del priscilianismo fuera especialmente importante para Orosio, si aceptamos que podría haber sido tentado por esta doctrina[73]. Por otra parte, se pregunta, ¿no es lógico que este joven y estudioso presbítero completara su formación junto al maestro de Hipona, tanto más cuanto que había de hacer frente a un problema teológico como el priscilianismo?[74].

Efectivamente, ¿qué nos autoriza a pensar que Orosio oculta la verdad cuando refiere su misión? Orosio realiza su viaje *sine voluntate, sine necessitate*[75], y probablemente se impone

---

67 E. Sánchez Salor, *Orosio. Historias*, 1982, p. 11. El informe a Agustín sobre la herejía priscilianista «es un motivo *a posteriori*: una vez en África, Orosio necesita justificar ante Agustín –el cual había criticado a los obispos y clero que abandonaban a su grey ante las invasiones de los bárbaros– su propia actitud».

68 B. Lacroix, *Orose et ses idées*, 1965, p. 34. J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 97, no encuentra ningún indicio que permita suponer que el viaje a África se haya efectuado en cumplimiento de una misión específica ordenada por una autoridad eclesiástica. Esto, sin embargo, no implica que sea el propio Orosio el que se imponga esa misión en defensa de la ortodoxia de su diócesis e incluso por algún motivo personal y en concreto su enfrentamiento con los *doctores pravi* mencionados en *Comm.* 1.

69 M. Sotomayor, «La Iglesia en la España romana» en *Historia de la Iglesia en España I: La Iglesia en la España romana y visigoda, siglos I-VIII*, 1979, pp. 339s.

70 A. Lippold, *Orosio. Le Storie...*, vol. 1, 1976, p. XX.

71 C. Torres, *Paulo Orosio...*, 1985, p. 33, llama la atención sobre el hecho de que todos los personajes gallegos que conocemos de esta época sintieron deseos de emigrar: los Avitos, Toribio, Prisciliano... A todos les movió su afán de nuevos conocimientos, por lo que entiende que este motivo también estuvo presente en Orosio.

72 J. Vilella, «Biografía...», 2000, pp. 96-97: «la presencia de bárbaros en la *Gallaecia* parece ser el detonante de su salida de la Península, episodio al que se refiere con intencionada ambigüedad y el que no quiere dar detalles». De forma similar, a principios del siglo V se documenta la presencia de algunos hispanos en el norte de África huyendo de las invasiones bárbaras.

73 F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, pp. 52-53. La idea la toma de C. Torres, «Las peregrinaciones de Galicia a Tierra Santa en el Siglo V», *Cuadernos de Estudios Gallegos* 32, 1955, p. 328; y se basa en un texto de Braulio, *Ep.* 44*, ad Fructuosum*.

74 F. Fabbrini, *Ibidem*.

75 La aparente contradicción entre *sine voluntate* y *sine necessitate* se explicaría si la escapada de Orosio (*sine necessitate*) sucediera aprovechando una circunstancia particular favorable (*sine voluntate*).

una misión con la vehemencia que podemos descubrir en su carácter: «por fin aquí llegué a comprender que se me ordenaba venir hacia ti»[76]. Pero no podemos compartir en este caso la opinión de Corsini; el celo que muestra Orosio contra las herejías no es casual: «he sido lacerado con más gravedad por doctores depravados que por cruentísimos enemigos»[77]. El propio Agustín reconoce que las doctrinas falsas han hecho más daño a los hispanos que la espada de los bárbaros[78] y, lejos de mostrar mala disposición hacia Orosio, lo califica benignamente: «despierto de ingenio, pronto de palabra, entusiasta en su celo, deseando ser un instrumento útil en la casa del Señor»[79]. ¿Ha sido engañado Agustín? Por otra parte, si aceptamos que Orosio ha convivido con los bárbaros varios años –no olvidemos que hemos dicho que llega a África en 414–, su huida no pudo ser únicamente un miedo repentino, sino que hay que pensar en una escapada circunstancial, de unos *ignoti* bárbaros[80] de los que huyó en una ocasión propicia[81]. Pero no podemos decir que abandonase a sus fieles por miedo, pues a su juventud y celo religioso une su deseo permanente de volver a Hispania; tanto es así que en un primer momento llega a invitar a Agustín a que visite con él su tierra[82]. Asimismo, si comparamos la actitud de Orosio con la de su conciudadano Avito de Braga, comprobamos que mientras este último se lamenta de no poder regresar a Hispania a causa de los bárbaros, por el contrario, aprovecha la oportunidad extraordinaria de la presencia de Orosio junto a él, y le entrega las reliquias de Esteban, sabedor de que las ponía en buenas manos para hacerlas llegar a la Gallaecia, donde habrían de servir como remedio a las tribulaciones que sufrían sus compatriotas. Recordemos incluso que el propio obispo de Hipona ha de pedir a Orosio que, tras solventar las dudas doctrinales que le llevan a Jerusalén, y antes de volver a Hispania, pase de nuevo por Hipona: «*rogavi eum ut abs te veniens per nos ad propria remearet*»[83]. Da la sensación de que de no haber tenido que proseguir viaje a Palestina, Orosio habría regresado a Hispania inmediatamente, deseo que mantiene de forma permanente. ¿Es esto una huida?

I.7. PRIMERA ESTANCIA EN HIPONA

Según nuestro estudio, a lo largo del año 414 (o a finales de 413, como muy pronto) Orosio llegó a Hipona. Allí desarrolló una interesante labor. En primer lugar, como hemos dicho, conversó personalmente con Agustín; posteriormente, cuando creyó que el obispo disponía de

---

76 Orosio, *Comm.* 1: «hic demum in eum resipivi intellectum, quod ad te venire mandabar».

77 Orosio, *Comm.* 1: «dilacerati gravius a doctoribus pravis quam a cruentissimis hostibus sumus».

78 Agustín, *Ep.* 166, 2: «falsas perniciosasque doctrinas quae animas Hispanorum multo infelicius quam corpora barbaricus gladius trucidarunt» («las falsas y perniciosas doctrinas que han quebrantado las almas de los hispanos con mucho más daño que la espada bárbara a sus cuerpos»).

79 Agustín, *Ep.* 166, 2.

80 Orosio, *Hist.* III 20, 6.

81 Como hipótesis es posible sostener que, dado que Orosio fue perseguido hasta la playa cuando estaba a punto de embarcarse, dicha persecución se produjo ya iniciado su viaje desde Braga al mar, e incluso como consecuencia del mismo.

82 Orosio, *Comm.* 1: «si eam (terram)... tu... visitaveris». O al menos le insta a escribir una obra específica sobre las desviaciones doctrinales de su patria que él, sin duda, llevaría satisfecho en su viaje de regreso.

83 Agustín, *Ep.* 166, 2: «le rogué que a su vuelta regresara a su patria pasando por aquí». B. Lacroix, *Orose et ses idées*, p. 35: «Saint Augustin doit l’inviter de nouveau en Afrique à son retour de Palestine pour être bien certain qu’il ne retournera pas immédiatement dans son pays».

algún tiempo libre entre sus obligaciones, le dirigió por escrito su *Commonitorium*: «sin duda ya lo he expuesto a tu Santidad, pero ahora estoy meditando ofrecerte un conmonitorio de lo expuesto, al haber entendido que tal vez estés libre de otras obligaciones de gobierno»[84].

En este punto Orosio se encontraba en una posición similar a la de los obispos Eutropio y Paulo (obispos a los que cita en su opúsculo y cuyas sedes no son mencionadas[85]), quienes también, aunque con anterioridad, le habían dirigido un informe acerca de varias herejías, al que el presbítero hispano se refiere de forma genérica. El informe de Eutropio y Paulo parece estar en relación con el incipiente conflicto pelagiano y particularmente con la actividad proselitista de Celestio[86], quien, tres años atrás, había sido condenado en un concilio local celebrado en Cartago a finales de 411.

Algún tiempo más tarde, probablemente en los primeros meses de 415 (o incluso poco antes del viaje del presbítero a Palestina[87]), Orosio recibió un escrito del obispo de Hipona: *Ad Orosium, contra Pricillianistas et Origenistas*. No era ésta, tal vez, la respuesta que el presbítero hispano habría querido, pues la cuestión verdaderamente grave en la Gallaecia, el priscilianismo, es tratada de forma secundaria por Agustín, que, dada su falta de tiempo, le remite a otros escritos suyos: «en varios de mis opúsculos, que bien has leído o bien puedes leer, hay muchas cosas que sirven contra los herejes priscilianistas»[88].

Durante este periodo de estancia en Hipona, aproximadamente un año (414-primeros meses de 415), Orosio, joven estudioso, debió de continuar, de acuerdo con sus intereses, su formación teológica junto a Agustín. Éste, como hemos señalado, le incita a la lectura de sus escritos contra los maniqueos («*quae vel legisti, vel legere poteris*»), que Orosio debía de realizar por su cuenta: «he enseñado al hombre –le dice a Jerónimo– lo que he podido y, lo que no he podido, le he indicado dónde podía aprenderlo»[89]. Es en este preciso momento en el que el presbítero hispano debió de haber iniciado su formación histórica. Tal vez aportando una parte de los materiales historiográficos que Agustín precisaba para la redacción de la *Ciudad de Dios*, en todo caso leyendo los tres primeros libros de esta obra, pues Agustín redactaba por entonces los libros IV y V.

Este es un momento clave. Parece lógico situar aquí (otoño/invierno de 414) el *praeceptum* agustiniano[90]: la recopilación de datos históricos para una obra contra los calumniadores de los tiempos cristianos[91], es decir, de las futuras *Historiae adversus paganos*. El conflicto con el

---

84 Orosio, *Comm*. 1: «iam quidem suggesseram sanctitati tuae, sed commonitorium suggestae rei tunc offerre meditabar, cum te expeditum animo ab aliis dictandi necessitatibus esse sensissem».

85 Se desconocen las sedes de estos dos personajes; el que Orosio los llame *domini mei* y el que hayan expuesto a Agustín sus mismos problemas doctrinales ha servido a C. Torres (*Paulo Orosio...*, 1985, p. 34) para establecer la hipótesis de su origen bracarense. No obstante, es mucho más probable su pertenencia al episcopado africano o italiano, véase J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 97 y n. 40 (*PCBE* 1: *Eutropius*, p. 378; y *Paulus* 7, pp. 843-844).

86 J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 97: el escrito de Eutropio y Paulo parece referirse al envío de las *Definitiones* de Celestio a Agustín. Como consecuencia de la denuncia de estos obispos, Agustín rebatió a Celestio por medio del *De perfectione iustitiae hominis*.

87 *Ibidem*, p. 100, n. 75. El margen de tiempo en el que Agustín escribió el *Ad Orosium contra Priscillianista et Origenistas* oscila entre el invierno de 414-415 y la primavera de 415.

88 Agustín, *Ad Orosium* 1, 1: «in quibusdam opusculis nostris, quae vel legisti, vel legere poteris, multa dicta sunt, quae valeant adversus haeresim Priscillianistarum». En concreto, le remite a sus escritos contra los maniqueos.

89 Agustín, *Ep*. 166, 2: «docui hominem quod potui; quod autem non potuit, unde discere posset».

90 Sobre este punto específico véase el apartado V.1. El precepto agustiniano, de este trabajo.

91 Orosio, *Hist*. I pról. 10.

paganismo –cuatro años después de la caída de Roma a manos de Alarico (agosto de 410)– seguía aún candente, tanto más si, como se señala en *Civ. Dei* V 26, algunos escritores tradicionalistas tenían ya escrita y preparada para su difusión una réplica pagana a los tres primeros libros de la *Ciudad de Dios*. En este momento un trabajo de Orosio contra estos autores paganos podía ser de mucha utilidad.

A este primer periodo de estancia en Hipona corresponden varios testimonios amables y de reconocimiento de Agustín respecto de Orosio. El obispo reconoce la competencia teológica del presbítero: «en cuanto a los errores [origenistas], contenidos en esos libros, compruebo que tú ya los has descubierto»[92], y le califica muy benignamente: «queridísimo hijo Orosio»[93], palabras de alabanza que se repiten en sus cartas 166 y 169, como hemos reflejado en las páginas anteriores[94]. Da la impresión de que Orosio se ha integrado bien en el grupo de clérigos, de *servi Dei*, que rodean a Agustín, y que éste le otorga su entera confianza. De ahí el encargo de una delicada misión en Palestina.

En este momento Orosio es un hombre útil a Agustín: «y no puede decirse –señala en su *Ep.* 166 remitida a Jerónimo– que su llegada no aportara algún fruto»[95]. Esta frase puede estar referida tanto al trabajo recopilatorio realizado en Hipona por Orosio como a la oportunidad de su presencia, pues el obispo de Hipona, quien desarrollaba en esos momentos una intensa actividad antipelagiana, necesitaba encontrar una persona dispuesta a realizar un viaje a Palestina, pues estaba muy interesado en ponerse en contacto con Jerónimo. El hispano es en ese tiempo el «joven idóneo» que precisaba Agustín[96]. Parece incluso que, cuando redactaba el *Ad Orosium*, el obispo de Hipona ya tenía decidido enviar al presbítero hispano a Palestina, ¿dónde mejor que junto a Jerónimo podría comprender los entresijos del conflicto origenista?: «creo que donde mejor podrás aprender a disputar contra ellos es donde el error nació[97], no donde se ha propagado»[98].

I.8. AÑO 415: VIAJE A PALESTINA Y SÍNODO DE JERUSALÉN

I.8.1. El viaje a Palestina

1. La doble misión de Orosio en Palestina. Tras esta primera estancia en Hipona, Orosio, de buen grado, continuó viaje a Palestina para consultar con Jerónimo cuestión del origen del

92 Agustín, *Ad Orosium* 4: «quod autem et in eis errois est, quanquam te cognovisse iam videam».

93 Agustín, *Ad Orosium* 1.

94 Agustín, *Ep*. 166, 2: «religiosus iuvenis, catholica pace frater, aetate filius, honore compresbyter noster Orosius, vigil ingenio, paratus eloquio, flagrans studio, utile vas in domo Domini desiderans», y *Ep*. 169, 13: «cuiusdam sanctissimi et studiosissimi iuvenis presbyteri Orosii, ... solo sanctarum Scripturarum ardore inflammatus advenit». Cf. también Orosio, *Hist*. V 2, 2.

95 Agustín, *Ep*. 166, 2: «neque nullum cepit adventus sui fructum».

96 Agustín, *Ep*. 166, 2: «occasionem mihi credidi a Domino esse concessam, qua tibi scriberem de his quae per te scire cupio. Quaerebam enim quem ad te mitterem nec mihi facile occurrebat idoneus, et fide agendi, et alacritate obediendi, et exercitatione peregrinandi. Vbi ergo istum iuvenem expertus sum, eum ipsum esse qualem a Domino petebam, dubitare non potui». Agustín, que fue siempre remiso a viajar, vio con satisfación en Orosio al hombre dispuesto a realizar un largo y tal vez penoso viaje. Ya en el año 404, Agustín había considerado la posibilidad de enviar discípulo suyo a aprender de Jerónimo, *Ep.* 73, 5.

97 Es decir, en Jerusalén, de donde procede el Avito origenista llegado a Galicia.

98 Agustín, *Ad Orosium* 4: «tamen quemadmodum contra talia disseratur, ibi melius discere poteris, ubi erro ipse et olim exortatus est, et non olim proditus».

alma, asunto sobre el que Agustín no se había querido pronunciar: «le he enseñado lo que he podido, lo que no he podido le he remitido a donde podía aprenderlo y le he enviado a encontrarte»[99]. El presbítero portaba, entre otras, una carta de presentación (la *Ep.* 166) y el ruego de que a su vuelta pasase de nuevo por Hipona. Pero, en el fondo de este viaje latía la cuestión del pelagianismo. En los meses anteriores Agustín había trabajado intensamente en la redacción de los libros IV y V del *De civitate Dei* y en varias cartas y opúsculos; entre estos escritos hay un grupo que está relacionado con la refutación de los postulados pelagianos: a) el *De perfectione iustitiae hominis*, replica a las *Definitiones* de Celestio, escrito denunciado ante Agustín por los obispos Eutropio y Paulo; la replica agustiniana fue escrita entre finales de 414 o principios de 415[100]. b) La *Ep.* 157, dirigida a Hilario de Siracusa[101] como respuesta a las cuestiones planteadas por éste relativas al pelagianismo de algunos personajes de Sicilia (*Ep.* 156); la *Ep.* 157 fue leída por el presbítero hispano en la asamblea de Jerusalén de julio de 415. c) El *De natura et gratia*, respuesta al *De natura* de Pelagio[102]; esta réplica agustiniana fue escrita a principios de 415 pero que no estaba terminada al producirse la partida de Orosio hacia Palestina, por lo que el presbítero no pudo contar con ella en la asamblea de julio de 415, si bien en su *Liber apologeticus* hace referencia a que Agustín la estaba redactando[103]. Con todo, es posible que Orosio pudiera conocer la argumentación de este libro. La lectura del *De natura* pelagiano por parte de Agustín fue fundamental en el cambio de actitud del obispo respecto del monje britano; no obstante, todavía en su réplica, no menciona su nombre, esperando que «se corrigiese como amigo»[104].

En consecuencia, la misión de Orosio en Palestina comprendía una doble faceta. De un lado, un interés particular: su formación personal junto a Jerónimo frente a los errores doctrinales de su patria, particularmente el origenismo. De otro lado, el hispano era un instrumento de Agustín destinado a fortalecer sus relaciones con Jerónimo y conseguir un frente común contra Pelagio, en el caso de no obtener de éste una rectificación doctrinal.

---

99 Agustín, *Ep.* 166, 2: «docui hominem quod potui; quod autem non potui, unde discere posset admonui atque ut ad te iret hortatus sum».

100 Se fecha por el mismo tiempo que el *De natura et gratia*, poco antes o poco después; véase J. Anoz, «Cronología de la producción agustiniana» *Augustinus* 47, 2000, p. 238. Respecto a la fecha composición del *De Perfec. iust.*, J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 97, n. 34, precisa: «no parece pobable que Agustín contestara primero a Orosio que a los obispos Eutropio y Paulo, quienes se habían dirigido por escrito a Agustín antes que Orosio y a los cuales éste se había referido en su opúsculo». Agustín dedica su obra a Eutropio y Paulo (*De Perfec. iust.* 1, 1). No menciona este libro en las *Retractationes*, probablemente por considerarlo una carta.

101 Hilario es un cristiano de Siracusa (¿presbítero?) que dirigió una carta a Agustín (*Ep.* 156) planteándole cinco proposiciones doctrinales defendidas por los pelagianos de Siracusa. Este Hilario es distinto del homónimo que aparece en la *Ep.* 226 del epistolario agustiniano (del 428/429) solicitándole ciertas aclaraciones sobre el «semipelagianismo» profesado en Marsella. Este último había residido en Hipona y posteriormente se había trasladado a las Galias.

102 Agustín, *De natura et gratia*. La fecha del de *De natura* pelagiano es problemática, cf. Y.-M. Duval, «La date du "De nature" de Pélage», *REAug* 36, 1990, pp. 257-283. El *De natura* se conserva únicamente en la refutación agustiniana. En su *Ep.* 169, 13, dirigida a Evodio, escrita en 415 con posterioridad a la partida de Orosio, Agustín señala los obras que ha escrito recientemente: los libros IV y V del *De civitate Dei*, la *Exposición* de tres salmos, las *Epp.* 166 y 167, el *Ad Orosium* y «un libro grande contra la herejía de Pelagio», con toda probabilidad el *De natura et gratia*.

103 Orosius, *L. apol.* 3, 5. Cf. Jerónimo, *Dialogi* 3, 19.

104 Agustín, *Ep.* 19*, 3.

Finalmente, cabe la posibilidad, como ha sostenido O. Wermelinger[105], de que Agustín hubiera escrito también una carta a Juan de Jerusalén, pues, en su *Ep.* 179, el obispo de Hipona se lamenta no haber obtenido una respuesta: «no quiero decir que me enojo por no haber merecido una carta de tu santidad»[106].

2. Las circunstancias del viaje a Palestina. En los primeros meses de 415 Orosio viajó hasta Belén. Ignoramos las peripecias de este viaje, si fue terrestre o de cabotaje, y tampoco sabemos qué ruta siguió el hispano. Probablemente lo realizó por tierra, por este medio las dificultades no son excesivas, menores al menos que las presumibles por mar, sobre todo si partió en el invierno[107]. La salida debió de producirse a principios o tal vez en la primavera de 415[108]. En su itinerario pudo realizar una parada importante en Cartago para entrevistarse con su obispo, Aurelio. También en el viaje de ida, o tal vez en el de vuelta, hizo un alto en Alejandría. Creemos como más lógico que esta última parada se realizase en el viaje de regreso, que casi con total seguridad fue terrestre. Su llegada a Palestina tendría lugar, por lo tanto, a finales de la primavera o principios del verano, tal vez en junio. Su primer destino debió de ser la localidad de Belén, donde residía san Jerónimo. La siguiente fecha que conocemos es su intervención en el sínodo de Jerusalén en julio de 415.

3. Correspondencia entre Agustín y Jerónimo. Entre 404/5 y 415[109] había trascurrido un periodo de tiempo amplio en el que no consta ninguna relación epistolar entre Jerónimo y Agustín; este hecho manifiesta el distanciamiento sufrido entre ambos eclesiásticos. Con anterioridad Agustín y Jerónimo se habían escrito con aprecio, pero siempre midiendo las palabras; finalmente entre los dos colegas se había producido un grave desencuentro y puede decirse que les había separado una cierta rivalidad de eruditos: Jerónimo, más viejo, más sabio en el conocimiento lingüístico de la Escritura, veía con una cierta superioridad al obispo africano; por su parte, Agustín no se había dejado impresionar y defendió siempre su propio posicionamiento. Jerónimo se había sentido ofendido por las críticas de Agustín y se lo había expuesto sin tapujos

---

105 O. Wermelinger, *Rom und Pelagius*, 1975, p. 92, n. 22.

106 Agustín, *Ep.* 179, 1: «quod tuae sanctitatis scripta no merui, nihil audeo suscensere». No obstante, no es segura la existencia de esa carta anterior ni, en su caso, de que el portador de la misma haya sido Orosio (J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 103, n. 112).

107 G. Fainck, *Paul Orose...*, 1951, p. 33. Sobre las posibles opciones del viaje, V. Gauge, «Les routes d'Orose et les relique d'Etienne», *AntTard* 6, 1998, pp. 268-272, realiza una revisión de las opiniones de diversos autores y aporta información sobre otros viajes similares, pero sin llegar a dilucidar el tema, p. 270: «les informations fournies tant par Orose que par Augustin et Jerôme ne permettent pas d'établir de manière précise la date du départ du prête, le trajet suivi ni le ou les moyens de transport empruntés. Orose quitta l'Afrique au printemps 415 soit par la route, soit par le mer, pour se trouver à Jérusalem, dernier délai, en juillet de la même année». J. Vilella, «Biografía...», p. 104, n. 115, es partidario del viaje marítimo, por lo que éste sería realizado a partir del 10 de marzo, finalización del *mare clausum*.

108 G. Fainck, *Paul Orose....*, 1951, p. 35, propone las siguientes fechas para un viaje terrestre: a primeros de marzo parte de Cartago, hacia el 10 de junio deja Alejandría, a primeros de julio llega a Jerusalén. Fainck calcula que, para recorrer los casi 3.000 km que separan Cartago y Jerusalén, Orosio debió utilizar 100 días a pie (30 km por día), o 60 días a caballo (a razón de 50 km por día).

109 A. Fürst, *Augustins Briefwechsel mit Hieronymus*, 1999, p. 177, estudia las dos fases en la correspondencia entre Agustín y Jerónimo: la primera de 394/95 a 405; la segunda de 417 a 419. Jerónimo no había contestado a la *Ep.* 82 de Agustín ni había realizado las copias de la versión latina de los Setenta que éste le había solicitado. Entre ambos se había producido un malentendido y varias disputas por la interpretación de la Escritura; véase *Ep.* 82, 30-33. En *Ep.* 82, 35, Agustín le solicitó la mencionada traducción latina de los Setenta, diez años más tarde Jerónimo se disculpó y lamentó el no haber podido atender la petición por falta de copistas latinos en esa provincia (Jerónimo, *Ep.* 134, 2).

y hasta con una cierta acritud[110]. Aproximadamente diez años más tarde, las relaciones llevaban camino de normalizarse. En pro de recuperar esas buenas relaciones, Agustín envió a su joven discípulo Orosio a Palestina. Había ahora motivos para el entendimiento: el conflico pelagiano requería la acción conjunta de los dos colegas. Agustín necesitaba contar el apoyo de Jerónimo cuando decidió enfrentarse abiertamente a Pelagio[111], al comienzo de su *Ep.* 166, Agustín alude y lamenta este intervalo de años sin correspondencia mutua[112], el obispo de Hipona quería contar con el apoyo de Jerónimo, quien, por su parte, ya se había manifestado contra Pelagio. Este último, en Jerusalén, disponía además de la protección de su obispo, Juan, con el cual Jerónimo se hallaba enfrentado.

En su viaje a Palestina, Orosio debió de portar una importante documentación que el obispo de Hipona quería dar a conocer a Jerónimo, su previsible aliado: a) las *Epp.* 166 y 167, dos cartas-tratados dirigidas a Jerónimo[113]. b) Una copia de las *Epp.* 156 (de Hilario a Agustín) y 157 (de Agustín a Hilario), que probablemente formarían una sola unidad[114]; esta última carta fue empleada en la asamblea de Jerusalén para refutar a Pelagio[115]; en cuanto a la *Ep.* 156 creemos que fue empleada por Orosio en la redacción del *Liber apologeticus* dadas las similitudes formales de algunos pasajes[116]. c) Igualmente, Orosio debió de llevar a Palestina los textos relacionados con sus intereses personales: su *Commonitorium*, sus notas históricas y el *Ad Orosium* de Agustín[117].

Como hemos señalado, en los años anteriores Agustín había iniciado su controversia antipelagiana, plasmada en varios escritos, también estos pudieron estar a disposición de Orosio e

110 Jerónimo, *Ep.* 72 del epistolario agustiniano.

111 J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 101, especialmente nn. 89 y 90.

112 Agustín, *Ep.* 166, 1. No obstante, esta carta trata por extenso el problema del origen del alma. El tema podía plantear diferencias entre ambos corresponsales: Jerónimo es partidario del creacionismo de las almas y Agustín encuentra dificultades en esta doctrina para la transmisión del pecado original, aunque sin fijar una posición. Jerónimo contestará que no tiene nada que oponer a lo expuesto por Agustín: «unusquisque in suo sensu abundet alius quidem sic alius autem sic» (*Ep.* 134, 1; referencia a Rm 14, 5; 1 Co 7, 7).

113 Orosio porta varias cartas de Agustín, dos de ellas dirigidas a Jerónimo (*Epp*. 166 y 167, *ad Hieronymum*), según sabemos por éste: *Ep.* 134, *ad Augustinum*. En realidad, las *Epp*. 166 y 167 son dos tratados en forma de carta. La *Ep.* 166 es una obra sobre el origen del alma humana, como también se titula: *De origine animae hominis*, una cuestión que el Santo considerará «oscura» aun al final de su vida (*Retract*. II 71); Agustín repasa las diversas opiniones sobre este tema, entre ellas la del creacionismo defendida por Jerónimo, y le significa su ignorancia en el caso del destino de los niños que mueren sin bautizar, asunto sobre el que pide instrucción: «enséñame lo que tengo que enseñar» (*Ep.* 166, 10). La segunda carta, *Ep.* 167, trata sobre la exégesis de St 2, 10: «quien observa toda la ley pero falta a un solo precepto, se hace reo de todos», pasaje sobre el que Agustín aporta su propia solución, si bien pide el acuerdo de Jerónimo.

114 J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 101, n. 101: «es posible que Orosio también llevara a Palestina esta carta, quizás adjuntada a la *ep*. 157».

115 Orosio, *L. apol*. 3, 5. Agustín, *Ep*. 157, *ad Hilarium Syracusanum*.

116 La *Ep.* 157 es la respuesta a la *Ep.* 156. En ésta última, Hilario presenta al obispo de Hipona cinco postulados defendidos por los pelagianos de Sicilia. A saber: 1) la posibilidad de la *impeccantia*; 2) la salvación de los niños que mueren sin bautizar; 3) la condena de los ricos aunque utilicen sus riquezas en obras buenas; 4) la prohibición de jurar; y 5) la necesaria santidad de la Iglesia en la tierra (exégesis de Ef 5, 27: que la Iglesia no tenga mancha ni arruga y sea santa e inmaculada). Orosio utiliza las mismas palabras que Hilario respecto a la *impeccantia* (Hilario, *Ep*. 156: «posse esse hominem sine peccato et mandata dei facile custodire, si velit»; Orosio, *L. apol*. 4, 4: «hominem posse esse sine peccato et mandata Dei facile custodire, si velit»; véase también *L. apol*. 11, 2 y 5).

117 J. Vilella, «Biografía...», 2000, pp. 102-104.

incluso ser llevados a Palestina para conocimiento de Jerónimo[118]. En todo caso, a su llegada, el presbítero hispano debió de informarle de que Agustín se hallaba en ese momento redactando una nueva obra contra el monje britano: el *De natura et gratia*, respondiendo al *De natura* pelagiano[119].

4. La información orosiana sobre el concilio de Cartago de 411 y el alto en esta ciudad. Además de las obras antipelagianas señalada anteriormente, Orosio pudo haber contado en Palestina con la totalidad de la documentación concerniente al concilio de 411 en el que se había condenado a Celestio. Esta hipótesis demostraría la presencia de Orosio en Cartago en 415 en su viaje de ida a Palestina[120]. Orosio, en la asamblea de Jerusalén, parece estar familiarizado con las disposiciones del citado concilio, por lo que cabe preguntarse si disponía de toda la documentación relativa al mismo. Esta documentación no la pudo obtener completa de Agustín, pues no consta que éste disponga de las actas íntegras de dicho concilio, ya que parece desconocer las deliberaciones y el libelo acusatorio presentado por Paulino; aunque sí conoce el libelo defensivo de Celestio[121]. La fuente de la documentación agustiniana podría ser Flavio Marcelino así como un texto parcial del proceso copiado por el propio Agustín durante una visita a Cartago[122]. Por otra parte, el libelo de Paulino fue empleado en la acusación de los obispos galos Eros y Lázaro contra Pelagio en el concilio de Dióspolis (diciembre de 415), por lo que cabe la posibilidad de que Orosio hubiera completado en Cartago su documentación antipelagiana[123]. Por otra parte, en su oposición a Pelagio, es lógico que Agustín informara de sus actuaciones y quisiera contar con la conformidad del obispo de Cartago, Aurelio, con quien siempre se había entendido bien y había respetado en su jerarquía[124]. Además, el obispo de Cartago había sido el primero en actuar eclesiásticamente contra los postulados pelagianos defencidos por Celestio[125].

---

118 *Ibidem*, pp.102-103, esp. n. 121, señala tres escritos como seguramente entregados por Agustín a Orosio para que fueran llevados a Palestina: 1) el *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* (año 412), obra con la Agustín que inicia su polémica contra Pelagio; 2) el *De spiritu et littera* (año 412); y 3) el *De perfectione iustitiae hominis* (año 415) empleado por Orosio en el *Liber apologeticus* (v. los paralelismo *Ibidem*, n. 124). Agustín considera todos sus textos antipelagianos como complementarios (*Ep.* 157, 22) por lo que parece lógico su envío conjunto a Jerónimo (*Dialogi* 3, 19).

119 Jerónimo, *Dialogi* 3, 19, alude a esta redacción.

120 Esta sugestiva hipótesis en J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 103, n. 106.

121 Agustín, *De pecc. mer*. 1, 63.

122 Agustín, *De gestis Pelagii* 23 y 25.

123 J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 103, n. 106. Agustín conocía parte de la documentación del concilio de Cartago del 411 cuando redacta el *De Peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, aunque no parece que disponga de la totalidad de las actas. Las seis proposiciones denunciadas por Paulino son tratadas por primera vez por Agustín a la recepción, en 416, de las actas de Dióspolis. A este concilio fueron presentadas por Eros y Lázaro, que las podían haber recibido de Orosio. Con todo, la hipótesis aquí expuesta es discutible, en realidad no sabemos cómo llegó a Eros y Lázaro el conocimiento del libelo de Paulino. La vía pudo ser Orosio, pero también pudo ser otra diferente.

124 Por ejemplo el texto muy significativo de la *Ep.* 22, 2, de Agustín.

125 J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 103, n. 106: «(Aurelio) puede haber tenido parte activa en la preparación-indicación de los cometidos realizar por Orosio en Oriente, donde se hallaban entonces tanto Celestio como Pelagio. El mismo Orosio califica (en este orden) a Aurelio, Agustín y Jerónimo de columnas y fundamentos de la Iglesia, mencionándolos al referirse a los autores de escritos antipelagianos (Oros. *apol*. 1,4). Auit Brac. *ep. ad Palc*. 5, dice que Orosio ha sido envido a Palestina por los obispos africanos».

I.8.2. Julio de 415. Asamblea de Jerusalén

Llegado a Palestina, Orosio se instaló en Belén junto a Jerónimo, quien lo recibió con cordialidad. El hispano le informaría en seguida de los motivos de su viaje: su deseo de instrucción sobre el origen del alma para hacer frente al priscilianismo y origenismo galaico y, naturalmente, le pondría en antecedentes sobre el trabajo antipelagiano de Agustín. Inmediatamente le entregaría las cartas y los escritos señalados anteriormente. Así pues, dada la presencia de Pelagio en Tierra Santa, ambos intercambiarían información sobre la situación doctrinal de Palestina en esos momentos. En los siguientes días y semanas, Orosio se dedicaría al estudio, y probablemente leyó algunos escritos antipelagianos de Jerónimo y otros del propio Pelagio[126]. En Palestina Orosio convivió con varios personajes, clérigos y seglares, integrantes de la comunidad latina formada en torno a Jerónimo: su compatriota Avito de Braga, los presbíteros Vital y Paserio, el exgeneral Domno[127], –estos cuatro personajes son mencionados en el *Liber apologeticus*–, asimismo, entre otros, Orosio debió de conocer a los obispos galos Eros de Arlés y Lázaro de Aix, quienes compartían su interés antipelagiano. En Belén, Orosio escuchó una famosa anécdota que un *vir Narbonensis* relató a Jerónimo, según la cual aquél, un militar ilustre durante el gobierno del emperador Teodosio, había oído decir al rey visigodo Ataulfo que en su juventud había tenido el propósito sustituir la *Romania* por una *Gothia*[128].

1. Un mensaje personal dirigido a Pelagio. Tras su llegada, Orosio debió de hacer lo posible por entrevistarse con Pelagio. El hispano era portador de un mensaje personal de Agustín al monje britano: «escribí a través de (Orosio) –dice Agustín– a ese mismo Pelagio, no para que le diera cuenta de mis cartas sino exhortándolo a que escuchara del presbítero lo que le había confiado»[129]. El presbítero hispano se entrevistó con Pelagio antes de los sucesos de la asamblea de Jerusalén y le entregó una nota escrita, de carácter personal, procedente de Agustín. F. Dolbeau señala que el sermón 348A «révèle en effet, de façon explicite, que le prêtre espagnol, en se rendant en Palestine, avait pour mission non seulemente de visiter Jérôme, mais aussi de délivrer un message personnel d'Augustin à Pélage»[130]. En consecuencia, la embajada pelagiana de Orosio era doble, consistía en la entrega de una carta[131] («*scripsi... ad eundem Pelagium*») y de un mensaje oral («*exhortans audiret a presbytero quod mandavi*»). La carta, según Dolbeau, «il s'agissait d'un simple billet sans agressivité, destiné surtout à permettre... la délivrance d'un message oral»[132]. El recado verbal lo desconocemos naturalmente, pero parece lógico que Orosio le trasmitiera el deseo de Agustín de que, de forma amistosa, se retractara de sus errores. Asimismo le comunicaría que el obispo de Hipona, porque quería conservarlo como amigo, no lo había nombrado todavía en sus escritos, pero que, no obstante, componía en esos momentos una obra (*De natura et gratia*) contra sus interpretaciones expuestas en el *De natura*.

---

126 J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 105 y nn. 137 y 138.

127 Estos personajes son tratados en el capítulo IV de este trabajo.

128 Este episodio, los conceptos de *Romania* y *Gothia*, y la personalidad del *vir Narbonensis* son tratados en el capítulo VII.4.

129 Agustín, *Serm.* 384A, 6: «scripsi per eundem ad eundem Pelagium, non eum notans litteris meis, sed exhortans audiret a presbytero quod mandavi».

130 F. Dolbeau, «Le sermon 348A de saint Augustin contre Pélage», *RecAug* 28, 1995, p. 45.

131 La carta entragada por Orosio podría ser la *Ep.* 146 de Agustín, que Pelagio empleará a su favor en el concilio de Dióspolis, (Agustín, *De gestis Pelagii* 27-28, 52). Ver F. Dolbeau, «Le sermon 348A...», 1995, pp. 45-46.

132 F. Dolbeau, «Le sermon 348A...», 1995, p. 45.

El *Liber apologeticus* nos informa de que antes de producirse su acceso a la asamblea de Jerusalen (julio de 415), Pelagio ya se había entrevistado con Orosio[133], sin duda en esa entrevista previa el presbítero comunicó y entregó al monje britano el mensaje y la carta de Agustín. Ambos debieron de intercambiar sus puntos de vista respecto de la *impeccantia*, por lo que Orosio pudo en la citada asamblea señalar lo que Pelagio «le había dicho»: que el hombre si quiere puede vivir sin pecado[134].

2. La asamblea de julio. En Belén, *ad pedes Hieronymi* –según su propia declaración– se encontraba Orosio cuando recibe la petición de intervenir en una asamblea que en esos días iba a tener lugar en Jerusalén para debatir la doctrina pelagiana.

L. apol. 3, 2-3: «*Latebam siquidem in Bethleem, ignotus advena pauper... latebam ergo in Bethleem, traditus a patre Augustino, ut timorem Domini discerem sedens ad pedes Hieronymi. Inde Hierusalem vobis accersientibus vocatus adveni; dehinc in conventum vestrum una vobiscum Iohanne episcopo praecipiente conscendi. Ilico a pusillitate mea postulastis universi, ut si quid super hac haeresi, quam Pelagius et Caelestius seminarunt, in Africa gestum esse cognoscerem, fideliter ac simpliciter indicarem*».

«Como desconocido y pobre extranjero, me ocultaba yo en Belén..., en efecto, me ocultaba en Belén enviado por mi padre Agustín para que aprendiese el temor de Dios sentado a los pies de Jerónimo. De allí acudí a Jerusalén llamado por vosotros. Después comparecí, junto con vosotros, ante vuestra asamblea, por consejo del obispo Juan. Al punto, todos pedísteis de mi pequeñez que indicara fiel y llanamente cuanto conocía que se hubiese realizado en África contra la herejía que sembraron Pelagio y Celestio».

El motivo de la intervención de Orosio en la asamblea de Jerusalén fue la solicitud del obispo Juan de Jerusalén de que expusiera las conclusiones a las que, sobre un asunto similar al que ahora se debatía, había llegado la Iglesia africana. Como hemos señalado, en 411 un concilio reunido en Cartago había juzgado y condenado a Celestio, discípulo de Pelagio; ahora, en Jerusalén, se discutía de nuevo la doctrina pelagiana pero en la persona de su figura principal: el propio Pelagio, quien residía en Tierra Santa desde hacía uno o dos años. Presidía las sesiones Juan, obispo de Jerusalén.

El desarrollo de lo sucedió en la asamblea de Jerusalén de finales de julio de 415 lo conocemos principalmente por el *Liber apologeticus* orosiano y, en parte, por el *De gestis Pelagii* de Agustín. El *Liber apologeticus* constituye la defensa del presbítero contra la acusación de que fue objeto por parte de Juan como consecuencia de su deslucida intervención en la asamblea. La acusación de Juan se produjo mes y medio más tarde de concluida la reunión, cuando, con motivo de la celebración de la fiesta de la Dedicación, Orosio fue a saludarle; en ese momento, inesperadamente para el presbítero, Juan lo acusó de haber sostenido que el hombre, ni aun con el auxilio divino, puede estar sin pecado: «*ego te audivi dixisse, quia nec cum Dei adiutorio possit esse homo sine peccato*»[135]. Se trata de una acusación grave, de una

---

133 Orosio, *L. apol*. 4, 4.

134 Orosio, *L. apol.* 4, 4: «Pelagius mihi dixit docere se, hominem posse esse sine peccato et mandata Dei facile custodire, si velit. Respondit Pelagius audientibus vobis: “hoc et dixisse me et dicere, negare non possum”».

135 Orosio, *Apol.* 7, 2: «yo mismo te he oído decir que ni aun con la ayuda de Dios puede el hombre existir sin pecado».

acusación de herejía. El *Liber apologeticus* es la defensa de Orosio contra esta imputación y fue redactado en Belén entre septiembre y diciembre de 415.

Los incidentes de la asamblea de julio de 415, así como el contenido doctrinal del *Liber apologeticus*, los hemos estudiado en el capítulo IV de este trabajo.

I.8.3. Las reliquias de san Esteban

En los últimos días de diciembre de 415, o primeros de enero de 416, Orosio dejó Palestina con la intención de regresar a Hispania. Llevaba consigo el precioso tesoro de las reliquias de san Esteban, el cual, según testimonio de su conciudadano y compresbítero Avito de Braga, podría así convertirse en el protector de la Iglesia bracarense, lo que ayudaría a restablecer la paz y la seguridad, tanto espiritual como física, perturbadas respectivamente por los priscilianistas y por la amenaza de los bárbaros[136].

En diciembre de 415 había aparecido el cuerpo del protomártir Esteban[137], descubrimiento realizado por Luciano[138], presbítero de Cafargamala y protagonista de las visiones que habían conducido al hallazgo del sepulcro del mártir. Desde el lugar del descubrimiento en Cafargamala, al norte de Jerusalén, las reliquias fueron trasladadas a esta última ciudad el 26 de diciembre de 415, y depositadas, en solemne ceremonia, en la Iglesia de la Santa Sión. Dicho traslado y

---

136 Avito de Braga, *Ep. ad Palchonium* 6-8.

137 Sobre el descubrimiento de las reliquias (las sepulturas de Esteban, Nicodemo, Gamaliel y Abibas) véase J. Vilella, «Biografía...», 2000, pp. 112-115, esp. n. 216; y V. Gauge, «Les routes d'Orose...», 1998, pp. 272-274. Sobre la fecha exacta del hecho, Vilella indica el 19 de diciembre y Gauge el 20 del mismo mes. Según Vilella: «la versión latina *A* de la invención de las reliquias de San Esteban señala que la primera aparición de Gamaliel a Luciano fue a las nueve de la noche del 3 de diciembre (viernes) del décimo consulado de Honorio y sexto de Teodosio II. A partir de esta indicación, resulta que su segunda conversación con el rabino acontece una semana después de la primera, esto es, el 10 de diciembre y la tercera después de transcurrir otra semana, el 17 de diciembre. Al día siguiente, el 18 de diciembre, Luciano narra sus visiones al obispo Juan de Jerusalén. Siempre según la versión latina *A*, el hallazgo de las sepulturas de Esteban, Nicodemo, Gamaliel y Abibas tiene lugar finalmente el 19 de diciembre (un día después de que Luciano hubiera puesto en conocimiento de Juan sus apariciones). Cuando Luciano da noticia a su obispo del descubrimiento, Juan ya estaba en Dióspolis, a donde se había dirigido para la celebración del concilio. Al tener conocimiento de lo sucedido, Juan se dirige, con otros dos obispos que se hallaban en el concilio, al lugar del hallazgo y las reliquias de San Esteban acaban siendo trasladadas a Jerusalén el 26 de diciembre». Por su parte, Gauge: «les quatre corps sont ainsi inventés le 20 décembre 415 en présence de Jean de Jérusalem revenu rapidement du concile de Diospolis... La translation des reliques, composées de petits os ainsi que de terre mêlée à la poussière des chairs disparues... eut lieu de 26 décembre 415, jour de la fête du saint, soit six jours après l'invention du corps, lors d'une cérémonie d'*aventus* durant laquelle Jean déposa ces reliques saintes dans son église épiscopale de la Sainte-Sion de Jérusalem». Sobre el contexto político y religioso en el que las reliquias fueron descubiertas, Gauge señala la oportunidad de la revelación en un entorno palestino en el que los cristianos eran minoría en medio de una mayoría judía, por lo que recoge una tesis de S. Bradbury (*Severus of Minorca: Letter on the conversion of the Jews*, Oxford 1996, pp. 19-20): «Scott Bradbury lie très clairement la découverte des reliques d'Etienne, martyr des juifs et juif lui-même, aux menées offensives de Jean de Jérusalem pour lutter contra la judaïsation des chrétiens locaux».

138 Sobre Luciano véase Genadio de Marsella, *De vir. illustr.* 58, 180-181: «Lucianus presbyter, vir sanctus, cui revelavit Deus temporibus Honorii et Theodosii Augustorum locum sepulchri et reliquiarum corporis Sancti Stephani, Martyris primi, scripsit ipsam revelationem ad omnium ecclesiarum personas graeco sermone; Avitus, homo hispanus genere ante relatam Luciani presbyteri scripturam transtulit in Latinum sermonem et adiecta epistola sua per Orosium presbyterum Occidentalibus dedit».

ceremonia fue presido por Juan de Jerusalén, que rápidamente había regresado desde Dióspolis, donde se hasta ese momento se encontraba reunido en concilio (16-29 de diciembre de 415) para debatir la ortodoxia de Pelagio.

Cuando Orosio preparaba su regreso a Hipona, su compatriota Avito obtuvo una parte de estas reliquias (algunos huesos perfumados –lo que tradicionalmente es una característica de su santidad– de tamaño pequeño y mezclados con tierra) para su iglesia bracarense, que Avito le entregó junto con una carta dirigida al obispo de su diócesis, Palconio:

«*Itaque, beatissimi dilectissimique frates, memoriam vestri incessabiliter agens et tam congruentem ordinantis Dei dispositionem videns, promptus, fui de presbytero cui revelatum fuerat partem aliquam inventi corporis promereri, quam festinato expetitam secretoque perceptam ad vos dirigere non distuli. Quamobrem misi vobis per sanctum filium et compresbyterum meum Orosium reliquias de corpore beati Stephani primi martyris*» [139].

«Y así, santísimos y amadísimos hermanos, llevando incesantemente vuestro recuerdo y observando una pauta de actuación tan conforme a lo ordenado por Dios, anduve presto para merecer, del presbítero a quien había sido revelado, una parte del cuerpo encontrado, la cual, solicitada urgentemente y recibida en secreto, no me he demorado en dirigírosla. Por esto, os he enviado a través de mi santo hijo y compresbítero, Orosio, las reliquias del cuerpo del bienaventurado Esteban, el primer mártir».

Esta carta, dirigida al obispo, al clero y al pueblo de Braga, fue entregada a Orosio junto con traducción latina del relato de la *inventio*, que verificaba la autenticidad de las reliquias. El relato griego de Luciano (no conservado) fue traducido al latín por Avito de Braga (*Ep. de inventione*[140]). El papel que juega Avito en el episodio del descubrimiento de las reliquias parece muy relevante, pues a él es a quien Luciano dicta la Revelación en griego, y quien, posteriormente, la traduce al latín. Parece que existe algún tipo de complicidad entre Avito y Luciano, y es muy probable que Orosio, que recibió su parte de las reliquias con urgencia y en secreto[141] («*quam festinato expetitam secretoque perceptam*»), lo hiciera sin el conocimiento de Juan de Jerusalén.

I.9. EL REGRESO DE PALESTINA A ÁFRICA

Orosio partió de Palestina en los últimos días de 415 o principios de 416 (en todo caso, con posterioridad al 26 de diciembre, fecha del traslado y depósito de las reliquias de Esteban). Jerónimo lo despidió con palabras de alabanza: «hombre honorable, hermano mío e hijo de tu dignación», escribe a Agustín[142]. El propósito último del hispano era volver a Braga, a donde

139 Avito de Braga, *Ep. ad Palchonium* 6-8.

140 *Ep. de inventione corporis S. Stephani martyris* (PL 41, 805). La versión latina del texto de Luciano, realizada por Avito de Braga, es el relato más antiguo y fidedigno referido al tema del descubrimiento de las reliquias de Esteban, del que hay otras versiones en griego, latín, siríaco, armenio, gregoriano y etíope. La versión de Avito es denominada *A* de las latinas (v. J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 114, n. 235).

141 V. Gauge, «Les routes d'Orose...», 1998, pp. 273-274. J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 114, n. 228.

142 Jerónimo, *Ep.* 134, 1: «virum honorabilem fratrem meum, filium dignationis tuae...».

debía trasladar y depositar las reliquias del mártir. Pero antes ha de pasar por África. El propio Agustín se lo había pedido, como ya hemos dicho.

«*Qua in re consilium vel praeceptum meum cum libenter et obedienter acciperet, rogavi eum ut abs te veniens, per nos ad propria remearet. Quam eius pollicitationem tenens, occasionem mihi credidi a Domino esse concessam, qua tibi scriberem de his quae per te scire cupio*».[143]

«Habiendo aceptado en esto mi consejo y mi orden de buen grado y con obediencia, le rogué que a su vuelta regresara a su patria pasando por aquí. Al recibir su promesa, creo que el Señor me ha concedido la ocasión de escribirte sobre aquello que deseo saber por ti».

1. Correspondencia y escritos traídos a África desde Palestina: En su viaje de retorno a Hipona, como en el de ida, Orosio se convirtió en el portador de las cartas y escritos intercambiados entre Jerónimo y Agustín, así como de los suyos propios. Por tanto, el presbítero fue el depositario de una importante documentación: a) de parte de su conciudadano Avito de Braga, lleva consigo la carta mencionada a Palconio (*Ep. ad Palchonium*), las reliquias de san Esteban y el relato traducido de la *inventio* que las autentificaban (*Ep. de inventione*). b) De parte de Jerónimo, lleva una carta de respuesta a Agustín (*Ep.* 134[144]), en la que el primero le comunica su decisión de establecer un frente común contra la herejía de Pelagio y de hacer suyas las opiniones agustinianas: «pues he decidido amarte, aceptarte, honrarte, admirarte y defender tus proposiciones como si fueran mías»[145]. c) Un «libro» no especificado de Jerónimo, entregado posteriormente por Orosio a Océano, discípulo de Jerónimo, para que éste realice una copia destinada a Agustín. El traslado de esta obra lo conocemos gracias a una carta de Agustín a Océano (*Ep.* 180); en esta carta Agustín menciona que sabe poco sobre el contenido de dicho libro, tan solo que trata de la resurrección de la carne, y que espera pronto la copia de Océano[146]. d) Una epístola (no conservada) de los obispos galos Eros y Lázaro para Aurelio de Cartago y el clero africano; lo que conocemos por otra carta de estos al papa Inocendio (Aurelio *et alii*, *Ep. ad Innocentium* = *Ep.* 175 de la colección agustiniana[147]). Estos dos obispos informan al clero africano del resultado del concilio de Dióspolis, en el que, bajo la presidencia de Eulogio de

---

143 Agustín, *Ep.* 166, 2.

144 Jerónimo, *Ep.* 134 (= *Ep.* 172 de la colección agustiniana).

145 Jerónimo, *Ep.* 134, 1: «mihi autem decretum est te amare, suscipere, colere, mirari tuaque dicta quasi mea defendere».

146 Agustín, *Ep.* 180, *ad Oceanum*, 5: «nescio sane quem librum eiusdem hominis Dei, quem presbyter Orosius attulit, tuaeque Dilectioni describendum dedit, ubi de resurrectione carnis praeclare disputasse laudatur, iam nobis peto non differas mittere». El libro mencionado fue entregado por Orosio a Océano para sacar una copia; dicha copia debía Océano enviarla a Agustín. Puede tratarse de la *Ep*. 108 o 119 de Jerónimo (J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 115, n. 248). Sobre la posibilidad de que Orosio haya entregado a Océano los *Diálogos contra los pelagianos* de Jerónimo, cf. V. Gauge, «Les routes d'Orose...», 1998. pp. 274-275. Un problema importante relacionado con esto estriba en saber dónde reside Océano en ese momento. Gauge recoge la hipótesis de E. D. Hunt (*Holy Land and Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, 1962, pp. 213-214), que estima que Océano se encuentra en Roma, por lo que sugiere la posibilidad de un viaje directo de Orosio desde Palestina a Roma. Este viaje, en su caso, sería posible relacionarlo con su presencia en Menorca. Nosotros no contemplamos esta hipótesis, lo lógico es que Océano se encuentre en África en este momento, y en concreto en Cartago.

147 Aurelio de Cartago *et alii*, *Ep. ad Innocentium* 1.

Cesarea, se había justificado la postura de Pelagio. En su epístola incluían el libelo acusatorio contra Pelagio, escrito por ellos mismos y presentado a Eulogio[148]. Además de los documentos anteriores, es lógico que Orosio trajera consigo otros escritos no mencionados; entre ellos se encontraría probablemente: e) los *Dialogi contra Pelagianos* de Jerónimo, obra que éste nombra en la citada epístola 134 como publicada hacía poco[149]; y, f) parece lógico que se incluya una copia de su *Ep*. 133, que, junto a los *Dialogi*, eran los principales escritos antipelagianos de Jerónimo[150]. Además, Orosio llevaría consigo sus propios escritos: g) su *Liber apologeticus*, gracias al cual podía explicar y justificar su actividad y su ortodoxia ante Agustín; y sus notas históricas, ahora ampliadas con el conocimiento de las obras de Jerónimo, y particularmente de su cronología basada en el *Chronicon* de Eusebio de Cesarea. Es posible que Jerónimo y Orosio hubieran intercambiado puntos de vista sobre temas de historia y más aún que, en este momento, Orosio recibiera de Jerónimo varias indicaciones decisivas que plasmará en sus *Historias*. A la mediación de Jerónimo debemos de atribuir el conocimiento de algunos puntos de la obra de Eusebio de Cesarea que demuestra Orosio.

2. Parada en Alejandría. Las circunstancias de este viaje de retorno son difíciles de precisar. El periplo se realiza en invierno, los días son cortos y el mar peligroso (*mare clausum*), por tanto, lo más lógico es que se realizara por tierra y que corresponda a este momento la visita a Alejandría, ya anteriormente señalada. Creemos que Orosio visita personalmente Alejandría, pues hablando del incendio de la biblioteca de esa ciudad escribe: «*quae et nos vidimus*»[151], aunque esta visita también pudo suceder en el viaje de ida, incluso en ambos viajes. También pudo visitar el mar Rojo[152]. Este viaje de retorno se pudo prolongar varios meses (entre enero y abril) en los que Orosio ha tenido tiempo de continuar su formación histórica, incluso en Alejandría.

3. Parada en Cartago. **Concilio de 416**. En su viaje de retorno a Hipona, Orosio realizó un alto en Cartago. Si su viaje, como parece, fue terrestre, se trata de una parada lógica desde el punto de vista geográfico. Orosio pues llegó a Cartago en la primavera de 416, probablemente en abril, por tanto, su viaje de regreso no fue apresurado y cabe pensar como bien fundamentada la idea de un desplazamiento por tierra. En Cartago, probablemente en el mes de abril o mayo de 416, se celebró un concilio ordinario de la provincia Proconsular, Orosio compareció ante este concilio al que comunicó los sucesos vividos por él en Palestina e hizo entrega de la carta de Eros y Lázaro de la que era portador: «nuestro compresbítero Orosio nos entregó cartas de nuestros santos hermanos y consacerdotes Eros y Lázaro»[153], que fue leída en el concilio y,

---

148 J. Vilella, «Biografía…», 2000, p. 116.

149 Jerónimo, *Ep*. 134, 1. V. Gauge, «Les routes d’Orose...», 1998, p. 277.

150 J. Vilella, «Biografía…», 2000, p. 116.

151 Orosio, *Hist.* VI 15, 32. El dato parece seguro. No dice «yo lo sé», sino «lo he visto yo mismo». No obstante, sobre este posible alto en Alejandría V. Gauge, «Les routes d’Orose...», 1998, pp. 269-270, presenta objeciones razonables que lo ponen en duda, p. 270: «certains auteurs suggèrent une halte à Alejandrie, qui n’est ni de durée mesurable, ni même assurée».

152 También en *Hist.* I 10, 17, habla de las señales dejadas por los carros del faraón como vistas por él mismo.

153 Aurelio *et alii*, *Ep. ad Inocentium* 1 (=*Ep*. 175 de la colección agustiniana). Se trata de una carta sinodal de de los obispos de la Proconsular (sesenta y ocho obispos en total), reunidos en el Concilio de Cartago de 416, dirigida al papa Inocencio: «compresbyter noster Orosius nobis litteras sanctorum fratrum et consacerdotum nostrorum dedit Herotis et Lazari...». Como vemos, Orosio se presenta ante la Iglesia africana reunida en concilio, pero ¿participó en

posteriormente, una copia enviada al papa Inocencio. En Cartago debió de entregar a Océano, discípulo de Jerónimo, el «libro» anteriomente citado sobre «la resurrección de la carne»[154]. Desde aquí continuó su viaje hasta Hipona.

4. Segunda estancia en Hipona. El *Sermón contra Pelagio*. A finales de abril o principios de mayo de 416, Orosio partió de Cartago y continuó su camino hasta Hipona. A su llegada debió de entrevistarse durante largo tiempo con Agustín, pues tenía muchas cosas («*plura*»[155]) que contar: debía ponerle al día del resultado de su misión junto a Jerónimo, de su embajada con Pelagio y Juan, de los sucesos lamentables de la asamblea de Jerusalén en el anterior mes de julio de 415, de la acusación posterior de Juan, de su defensa plasmada en el *Liber apologeticus*, del resultado del concilio de Dióspolis, de su viaje de regreso y su participación en el concilio de Cartago. Asimismo, es impensable considerar que Orosio no diera a conocer a Agustín los escritos de su compatriota Avito de Braga y le mostrara las reliquias de san Esteban. Suponer que Orosio ocultó esto último a Agustín significaría, como poco, una seria descortesía, más aún, una grave falta de consideración hacia su *pater* Agustín[156]. No obstante, no dejó ninguna parte de dichas reliquias en África[157]. Naturalmente le entregó los escritos que portaba: la *Ep.* 134 de Jerónimo, los *Dialogi contra Pelagianos* y probablemente la *Ep.* 133; asimismo la carta de Eros y Lázaro[158].

Cuando Orosio salió de Palestina la tensión entre los partidarios de Pelagio y de Jerónimo era grande, pero el incidente más grave, de una violencia inusitada pues incluye una muerte, no se había aún producido. Nos estamos refiriendo al incendio de los dos monasterios de Jerónimo en Belén por parte de los pelagianos[159]. Cuando la noticia llegó a Agustín, el obispo predicó un sermón atacando duramente a Pelagio (*Sermo contra Pelagium, S. 348A)*. Este sermón se fecha en mayo o junio de 416[160], en él Agustín señala a Pelagio como autor de una nueva herejía. También en este sermón se menciona el nombre de Orosio, que había realizado un viaje a

---

dicho concilio? No hay una respuesta para esto, no lo sabemos. Sobre la controversia antipelagiana desarrollada en el concilio, V. Gauge, «Les routes d'Orose...», 1998, p. 277, señala: «il semble que les évêques africains n'aient pas reçu les actes officiels du concile oriental puisque Augustin les réclame à Jean de Jérusalem dans sa *lettre* 179, datée de l'été 416».

154 Véase n. 146.

155 Agustín: *Carta* 19*, 1: «iam vero acceperam et prius per filium nostrum presbyterum Orosium, ex quo plura cognovi».

156 Orosio, *Hist.* I pról. 1. Agustín, *Serm.* 316-324 y *Civ.Dei* XXII 8, 20-21, nos informa de la creciente devoción que inspiraban las reliquias de Esteban en Uzala, a las que su obispo, Evodio, erigió una capilla. Sobre el interés de Agustín por la implantación del culto de Esteban en África, V. Gauge, «Les routes d'Orose et les reliques d'Étienne», *AntTard* 6, 1998, p. 284, señala que es difícil saber si Agustín conocía en 416 que Orosio portaba reliquias: «le silence d'Augustin peut être dû au fait qu'il ignore qu'Orose transporte des reliques, ou bien il ne juge pas opportun d'en parler avant 426».

157 Sobre el posible conocimiento de Agustín de dichas reliquias véase J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 117, nn. 273 y 274. Orosio no dejó ninguna parte de sus reliquias en África, las llevó consigo a Menorca y, según el relato de Severo, las depositó todas en esta isla. La primera ciudad africana que dispuso de las reliquias de Esteban fue Uzalis, donde no se documentan hasta 418.

158 Mencionada por Alipio y Agustín en su *Ep.* 186, 2. La carta de Eros y Lázaro fue presentada por Orosio en el concilio de Cartago y probablemente por Agustín en el de Milevi (junio de 416).

159 Agustín, *De gestis Pelagii* 66. Este acto violento debe de fecharse en marzo-abril de 416.

160 F. Dolbeau, «Le sermon 348A...», 1995, p. 50.

Palestina *priore anno* (es decir, en 415) y que ahora se encontraba de regreso en Hipona (416). En estos momentos, la relación entre Orosio y Agustín continúa siendo cordial: «*filius meus presbyter Orosius*», lo llama Agustín, y lo califica de *servus Dei*. Para entonces el hispano debía de estar entregado a la redacción de las *Historias*.

«*Nunc vero audivimus eundem ipsum, qui princeps et auctor huius perniciosi dogmatis dicebatur, in orientalibus partibus gestis episcopalibus absolutum et canonicum pronuntiatum. Propterea quae illi obiecta sunt, negavit sua esse, et quod per eius doctrinam allii spargere videbantur, non sentire se negavit, sed etiam anathematizavit. Gesta quidem ad nos nondum pervenerunt. Veruntamen, quia solemus ei tamquam servo dei familiariter scribere, ut ipse nobis, priore anno, cum filius meus presbyter Orosius, qui nobiscum est ex Hispania servus dei, isset ad orientem cum litteris meis, scripsi per eundem ad eundem Pelagium, non eum notans litteris meis, sed exhortans audiret a presbytero quod mandavi. Verum autem presbyter locum ipsum ubi ille erat iam illius praedicationibus et fratrum dissensionibus perturbatissimum invenit; inde retulit ad me litteras sancti multumque [pro] nobis pro merito aetatis et sanctitatis et eruditionis venerandi presbyteri Hieronymi, omnibus noti. Hic autem presbyter Hieronymus iam contra illum etiam <librum …> liberum arbitrium scripserat, qui et nobis adlatus est. Ille vero, sicut dixi, gestis ecclesiasticis absolutus est, confitens gratiam dei quam videbatur negare et oppugnare disputationibus suis*»[161].

«Ahora verdaderamente hemos oído a ése mismo [Pelagio], que es considerado el principal y el autor de este pernicioso dogma, absuelto y proclamado canónico en las regiones orientales[162] por las actuaciones de los obispos. Porque negó que fuesen suyas aquellas cosas que le fueron expuestas, y lo que otros[163] parecían divulgar como su doctrina no sólo negó que él lo pensara sino que incluso lo anatematizó. Ciertamente, las actas aún no nos han llegado[164]. Sin embargo, puesto que solemos escribirle tanto en su condición de siervo de Dios como de forma privada[165], igual que él a nosotros, habiendo marchado a Oriente el año anterior con cartas mías mi hijo el presbítero Orosio, siervo de Dios, que está con nosotros procedente de Hispania, escribí a través de él a ese mismo Pelagio, no para que le diera cuenta de mis cartas sino exhortándolo a que escuchara del presbítero lo que le había confiado. Sin embargo, el presbítero encontró ya perturbadísimo por sus predicaciones y las disensiones de los hermanos el mismo lugar donde él estaba. Por ello me trajo cartas del santo y muy venerable por nosotros a causa de su edad, santidad y erudición, presbítero Jerónimo, conocido por todos. Este presbítero Jerónimo ya había escrito también contra él, por su libre decisión,

161 Agustín, *Sermo contra Pelagium* 6.

162 Es decir en el Sínodo de Dióspolis (16-29 de diciembre de 415).

163 Celestio. Condenado en el sínodo de Cartago de 411.

164 Agustín había solicitado repetidamente las actas del concilio de Dióspolis a Juan de Jerusalén, pero sin conseguirlas (*Ep*. 179, 7: «Peto etiam nobis transmittere, quibus perhibetur esse purgatus, ecclesiastica gesta digneris»). Por el contrario, las obtiene de Cirilo de Alejandría. Agustín, *Ep*. 4* 2: «Recolit quantum arbitror sinceritas tua misisse te nobis gesta ecclesiastica habita in provincia Palestina, ubi Pelagius putatus catholicus absolutus est» (año 417).

165 Podría tratarse de la *Ep*. 146 de Agustín. Es discutible si es ésta la carta que fue entregada por Agustín a Orosio para hacerla llegar a Pelagio en 415 o una nota anterior. Cuando Pelagio, huido de Roma, recaló en Hipona en 411 escribió a Agustín una carta laudatoria, a la que el obispo respondió con otra más breve de cortesía. No llegaron sin embargo a entrevistarse. La *Ep*. 146 fue empleada por Pelagio a su favor en Dióspolis.

“un libro...”[166] que asimismo nos fue traído. Verdaderamente aquél, como he dicho, ha sido absuelto por las actuaciones eclesiásticas confesando la gracia de Dios que parecía negar y rechazar en sus disertaciones».

I.10. REDACCIÓN DE LAS *HISTORIAS*

Después de asistir al concilio en Cartago más arriba mencionado, Orosio, a finales de abril o principios de mayo, se trasladó a Hipona para hacer entrega a Agustín de la correspondencia de Jerónimo e informarle de todo lo sucedido en Oriente a propósito de la controversia pelagiana. En Hipona asistió al sermón contra Pelagio (mayo/junio) y aquí fue instado a culminar su obra histórica («*levi opusculo*») por un monje llamado Juliano de Cartago[167]: «*sanctus filius tuus, Iulianus Carthaginiensis, servus Dei*», le llama Orosio en *Hist*. I pról. 12. Este personaje, un miembro más del grupo de los *servi Dei* que rodeaban a Agustín, nos es del todo desconocido. De él que no tenemos ninguna otra referencia en las fuentes salvo la anteriormente mencionada. No hay razón para creer, como se ha dicho, que en este momento Orosio se encuentre en Cartago y no en Hipona, como parece lógico, pues el presbítero conoce bien el trabajo que en ese momento realiza Agustín, como lo demuestra su referencia a la estado de composición de la *Ciudad de Dios*[168], y además Juliano parece gozar de una cierta proximidad al obispo de Hipona. En consecuencia, por segunda vez Orosio se integró en la comunidad de clérigos que dirigía Agustín y se entregó de nuevo al estudio y a la escritura. En Hipona pernamece hasta el final de su obra histórica, siendo mencionado por su nombre en el *De gestis Pelagii* en 417[169].

I.10.1. La fecha de redacción de las *Historias* y el intento de volver a Hispania

Sobre el momento preciso en el que Orosio inició y llevó a cabo la redacción de su obra más importante, las *Historiae adversus paganos*, las opiniones de los estudiosos han seguido caminos muy diferentes. En el verano de 416 Orosio se encontraba de regreso en Hipona, aún debía escribir los siete libros de sus *Historias*, pero, ¿cuándo? Varias hipótesis han discutido la fecha de composición y han distinguido diferentes etapas en su redacción. Pero, antes de entrar en los detalles de estas hipótesis, vamos a exponer algunos datos necesarios para explicarlas.

1. Las últimas noticias de las *Historias* y la fecha *ante quem*. En primer lugar, contamos con la evidencia interna que encontramos en la obra. Los acontecimientos históricos que narra Orosio llegan hasta el gobierno del rey visigodo Valia (415-418), sucesor de Sigerico (415), en concreto hasta el año 417. Orosio cuenta que Valia intentó pasar a África, pero que sus naves fueron hundidas por una tempestad cerca de Gibraltar. Además precisa que tiene frecuentes y seguras noticias de Hispania que aseguran que el rey visigodo está particularmente interesado en conseguir la paz. Estos datos nos sirven para situar la fecha *ante quem*: dado que Orosio

166 Sin duda, los *Dialogi contra Pelagianos*.
167 *PCBE* 1, p. 616: *Iulianus* 10.
168 Orosio, *Hist.* I pról. 11.
169 Agustín, *De gestis Pelagii* 39.

acaba su obra sin mencionar la definitiva conquista de España por Valia en otoño de 417, podemos suponer que la finalizó antes de producirse este acontecimiento. De estos sucesos nuestra principal fuente de información es el propio Orosio en las *Historias*:

Hist. VII 43, 10-12: «*Deinde Vallia successit in regnum ad hoc electus a Gothis, ut pacem infringeret, ad hoc ordinatus a Deo ut pacem confirmaret. Hic igitur –territus maxime iudicio Dei, quia cum magna superiore abhinc anno Gothorum manus instructa armis navigiisque transire in Africam moliretur, in duodecim milibus passuum Gaditani freti tempestate correpta, miserabili exitu perierat, memor etiam illius acceptae sub Alarico cladis cum in Siciliam Gothi transire conati, in conspectu suorum miserabiliter arrepti et demersi sunt– pacem optimam cum Honorio imperatore, datis lectissimis obsidibus pepigit; Placidiam imperatoris sororem honorifice apud se honesteque habitam fratri reddidit*».

«Le sucede después en el reino Valia, elegido por los godos precisamente para romper la paz, pero predestinado por Dios para fortalecerla. En efecto, éste, extraordinariamente temeroso del juicio de Dios desde que en el año anterior un gran ejército godo equipado con armas y naves, mientras intentaba pasar a África, fue lamentablemente exterminado por una tempestad[170] que le sorprendió a doce millas del golfo gaditano y, recordando también aquella matanza sufrida bajo Alarico cuando los godos intentaron cruzar a Sicilia, a la vista de que los suyos se arrastraron y fueron de modo lamentable destruidos, firmó una paz en óptimas condiciones con el emperador Honorio[171]. Placidia, hermana del emperador, a la que mantenía a su lado honrándola y respetándola, fue restituida a su hermano».

Hist. VII 43, 15: «*Itaque nunc cottidie apud Hispanias geri bella gentium et agi strages ex alterutro barbarorum crebris certisque nuntiis discimus, praecipue Vallim Gothorum regem insistere patrandae paci ferunt*».

«Y así, ahora precisamente, cada día recibimos noticias abundantes y ciertas sobre las guerras que hay en Hispania entre los pueblos bárbaros, y las matanzas que realizan unos con otros, y se dice que principalmente es el rey godo Valia el que insiste en conseguir la paz».

El desastre naval mencionado más arriba se sitúa habitualmente en septiembre-octubre de 415. En ese momento, los visigodos, encabezados por Valia intentaron pasar a África, con un gran fracaso. Por otra parte, las guerras entre pueblos germanos mencionadas en segundo lugar –tras la firma del *foedus* en la primavera de 416– se prolongan hasta el otoño de 417. Así pues las *Historias* fueron terminadas en ese momento o con posterioridad a otoño de 417.

Un último dato tenemos que dar cabida en esta reconstrucción biográfica: la estancia de Orosio en Menorca, ¿se produjo ésta antes o después de la redacción de las *Historias*?

2. El viaje a Menorca. Sabemos de la presencia de Orosio en Menorca por una carta del obispo Severo que nos habla de un presbítero de gran santidad que, procedente de Jerusalén, trae consigo las reliquias de san Esteban, y que, tras intentar regresar a España, decidió volver a África. Severo no menciona el nombre del presbítero, pero no parece que, a la vista de los

170 La destrucción de las naves de Valia se fecha en septiembre-octubre de 415. V. Gauge, «Les routes d'Orose...», 1998, pp. 278-279, comenta la diferente datación de C. Torres, que situa el intento fallido en febrero de 416.

171 Este *foedus*, establecido entre Valia y Constancio, fue firmado en la primavera de 416.

datos anteriores, se pueda albergar ninguna duda sobre su identificación con Orosio. Las reliquias fueron depositadas por el mencionado presbítero en Mahón antes de continuar viaje hasta África, y sirvieron para la conversión de los judíos de la isla.

4. «*Namque, diebus paene eisdem quibus ego tanti sacerdotii nomen, licet indignus, adeptus sum, presbyter quidam, sanctitate praecipuus ab Hierosolima veniens, Magonae non longo tempore immoratus est, qui, postquam transuehi ad Hispanias, sicut desiderabat nequiuit, remeare denuo ad Africam statuit. Hic beati martyris Stephani reliquias, quae nuper revelatae sunt, cum ad Hispanias portare constituisset, ipso sine dubio martyre inspirante, in memorati oppidi ecclesia collocavit*».

4. «En efecto, casi en estos días en que yo, aunque indigno, he recibido la fama de tan gran sacerdote, un presbítero que, preeminente por su santidad y procedente de Jerusalén, se detuvo en Mahón durante un tiempo no muy largo. Éste, después de no poder pasar a Hispania, como era su deseo, decidió regresar de nuevo a África. Por eso, las reliquias del bienaventurado mártir Esteban, recientemente descubiertas, como había concebido llevarlas a Hispania, las depositó en la iglesia de la mencionada ciudad, lo que hizo sin duda por inspiración del mártir».

31. «*Haec beatitudo uestra die quarto nonarum februariarum, uirtute Domini nostri Iesuchristi arrepta, octo diebus ab eodem consummata esse cognoscat, post consulatum domini Honorii undecimum et Constantii iterum, viri clarissimi*».

31. «Vuestra beatitud sepa que esto[172] fue iniciado prodigiosamente por el poder de Nuestro Señor Jesucristo el cuarto día de las nonas de febrero, y cumplido por él mismo en ocho días, después del decimoprimer consulado del señor Honorio y segundo de Constancio, varón ilustrísimo».

Antes de continuar con el tema de las reliquias, conviene llamar la atención sobre los problemas de autenticidad de esta carta, que ha sido puesta en duda por B. Blumenkranz y M. C. Díaz y Díaz[173], quienes la consideran una falsificación interesada que habría que situar en la polémica que, sobre la conversión de los judíos, tiene lugar en España en el siglo VII. No obstante, la mayor parte de los estudiosos actuales son partidarios de su autenticidad, fechando su redacción en los primeros meses de 418[174].

No sabemos, sin embargo, el motivo concreto del viaje de Orosio a Menorca: ¿la situación político-militar contemporánea en la península, una posible entrevista con Consencio[175], las

---

172 La conversión de los judíos de Menorca.

173 M. C. Díaz y Díaz, «Severo de Menorca y la *Altercatio Ecclesiae et Synagogae*», *Rev. Española de Teología* 17, 1957, pp. 3-12, esp. n. 30.

174 Sobre la autenticidad de la carta de Severo, véase J. Amengual, *Els orígens del cristianisme a les Balears*, vol. I, 1991, pp. 66-72. En cuanto a la fecha: G. Seguí Vidal, *La carta encíclica del Obispo Severo*, 1937, p. 40; y M. Sotomayor, «La Iglesia en la España romana», 1979, pp. 353-354, la situan en 417; no obstante, es más probable que la redacción tuviera lugar en marzo o abril de 418, cf. V. Gauge, «Les routes d'Orose...», 1998, p. 280, que trata especificamente el tema. J. Amengual, *Els orígens...*, vol. I, 1979, la fecha en febrero de 418 y J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 120, precisa el 2 de febrero de 418, y señala que, para esta fecha, Orosio ya había salido de Menorca.

175 J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 120. Es posible que Orosio quisiera conocer personalmente a Consencio. A ambos les unía la misma actividad antipriscilianista y su relación con Agustín. Por otra parte, es posible que Orosio llevara a Baleares y depositara aquí la documentación que portaba consigo sobre la polémica pelagiana. Así Consencio, en carta a Agustín, fechada a partir de 419, le comunica que posee casi toda la información relativa a Pelagio, *Ep.* 12*, 16: «cum paene universa quae adversum Pelagium scripta sunt domi vel obsignata teneamus».

circunstancias de la navegación, el azar? La redacción de la carta se realiza cuando ya Orosio había abandonado la isla, su estancia en Menorca fue por tanto muy breve. Parece que en ese preciso momento Orosio no podía trasladarse a la península y, en colaboración del obispo Severo, depositó las reliquias de Esteban en una iglesia situada en las afueras de Mahón, ciudad en la que se detuvo poco tiempo, unos meses o días («*Magonae non longo tempore immoratus est*»).

3. El depósito de las reliquias en Menorca. Según Severo, Orosio dejó las reliquias en Menorca por una especie de inspiración sobrenatural procedente del mártir («*ipso sine dubio martyre inspirante, in memorati oppidi ecclesia collocavit*»). Empero, este depósito nos parece muy sorprendente. La razón dada por el obispo es cuestionable y no ofrece ningún dato circunstancial que la corrobore. Por otra parte, no parece lógico que Orosio cediera por las buenas unas reliquias que estaban destinadas a su diócesis bracarense, a su obispo Palconio, las cuales, con este fin, le habían sido entregadas por un conciudadano, que tantos beneficios iban a reportar a sus fieles y, sin ninguna duda, reconocimiento a su persona. Unas reliquias que tan en secreto había obtenido en Jerusalén. Unas reliquias que no había dejado, ni puede que divulgado, en Hipona. En fin, unas reliquias con las que podía regresar a su tierra y recibir honores y prebendas. En nuestra opinión, en esta cesión desinteresada de las reliquias de Esteban falta algún dato que no conocemos y que nos permita explicarla de forma más convincente.

Por otra parte, también se ha sugerido un viaje directo de Orosio desde Palestina hacia Hispania con escala en Menorca[176], lo cual transtocaría de forma importante la sucesión de acontecimientos[177]. Aunque nosotros no contemplamos esta hipótesis, sí expresamos nuestras dudas acerca de las circunstancias que rodearon la visita de Orosio a Mahón.

Dejando al margen este extremo, vamos a analizar a continuación las diversas teorías sobre la redacción de las *Historiae adversus paganos*.

I.10.2. Hipótesis sobre la redacción de las *Historias*

1ª hipótesis. La fecha tradicional: 416-417. La opinión tradicional defiende lo que se desprende de los pocos datos que tenemos[178]. Los datos que nos sirven para fijar la fecha *post quem* de la redacción de las *Historias* son: Orosio vuelve de Palestina en 416, justo en ese momento Agustín le encarga la redacción de las *Historias*[179], que el presbítero tendría lista en poco tiempo, en 417. De haber empezado a escribir su obra antipagana con anterioridad a su salida hacia Palestina no se justifica que en el *Liber apologeticus*, escrito entre septiembre y

---

176 La expresión, «ab Hierosolima veniens», parece indicar una venida casi directa de Jerusalén: F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, p. 59.

177 V. Gauge, «Les routes d'Orose...», 1998, pp. 277-278, propone la siguiente hipótesis: «le prêtre aurait pu quitter la Palestine en direction de l'Hispania, comme semble l'indiquer la lettre d'Avit de Braga, puis faire escale à Minorque, dans le port de Mahón situé à l'est de l'île. Selon la lettre-encyclique de Sévère de Minorque, Orose n'aurait pu rejoindre la Péninsule ibérique du fait des troubles provoqués par les incursions barbares et se serait décidé à déposer les reliques dans l'église de la ville avant de naviguer vers l'Afrique, comme il l'avait promis à Augustin (...). Deux hypothèses sont envisageables à ce stade: soit Orose arrive effectivement tout droit de Jérusalem et débarque à Minorque juste avant l'été 416, avant de se voir contraint de "retourner" vers l'Afrique par le contexte troublé de l'Espagne; soit il est déjà passé par l'Afrique puis a rejoint Mahón, d'où il revient en Afrique».

178 Ver una exposición de éstos en F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, pp. 58-63.

179 Así se deduce de las *Epp.* 166 y 169 de Agustín, en las que no se menciona la labor histórica de Orosio; silencio que, de otro modo, resultaría extraño si tenemos en cuenta que ambos estarían ocupados en la misma polémica.

diciembre de 415, Orosio no haya hecho ninguna alusión a su labor de historiador. Por otra parte, también hay que tener en cuenta las propias palabras de Orosio en el prólogo, en el que manifiesta que el obispo de Hipona estaba redactando el libro XI de la *Ciudad de Dios*[180], lo cual indica, de acuerdo con la datación de la obra agustiniana, que las *Historias* empezaron a escribirse en 416. En cuanto al problema de falta de tiempo que supone el redactar una obra medianamente voluminosa como la que nos ocupa, los defensores de esta teoría insisten en que Orosio no utiliza obras de primera mano, sino más bien epítomes y resúmenes, lo que simplificaría enormemente su trabajo.

En cuanto al *terminus ante quem*, queda fijado en función de los datos que Orosio menciona sobre la presencia de los visigodos en Hispania. El presbítero hispano acaba su relato sin narrar la conquista de España a finales de 417, por lo que los últimos meses de este año son los de finalización de la redacción de la obra. No obstante, este argumento por sí solo no es concluyente: las noticias podían llegar a África con meses de retraso, dada precisamente la confusión reinante en la península.

Después de acabado su trabajo de historiador, Orosio continuaría su camino. Éste le conduciría primero a Menorca, que visitaría a finales de 417 –lo que sí pondría una fecha segura al final del trabajo de Orosio–, desapareciendo en un nuevo intento de regresar a África.

Son numerosos los autores partidarios de esta teoría, que calificamos como tradicional: Amann[181], García de Castro[182], Corsini[183], Goetz[184], Sánchez Salor[185], entre otros.

2ª hipótesis. Composición tras un intento frustrado de volver a España. C. Torres propone una cronología algo diferente. Sabemos que en la primavera de 416 Orosio se encuentra por segunda vez en África. Esta visita era imprescindible ya que Agustín se lo había pedido y debía entregar las cartas y escritos que traía consigo desde Palestina. Pero Torres entiende que el presbítero hispano sólo se detuvo en Hipona el tiempo justo por razón de su encargo y sus deberes de cortesía, pues sin duda tenía prisa por hacer llegar a su diócesis, lo antes posible, la preciada ofrenda de las reliquias de san Esteban: «sabido es que las reliquias de los santos eran más estimadas a la sazón que cualquier tesoro. Por tanto, que a más tardar a principios del 416 emprendió su viaje de regreso»[186].

Torres se acoge también al deseo de volver a África, tras no poder hacerlo a Hispania, que menciona el obispo Severo de Menorca. Así pues, según Torres, tras visitar Hipona, enseguida partió hacia España. El viaje, cuyo destino final era Galicia, debió de hacerse por mar. El viaje por tierra resultaría particularmente peligroso dado que la península estaba ocupada por los bárbaros. Este viaje le llevaría al menos hasta Gibraltar, donde encontraría alguna dificultad que le hizo retroceder hasta Menorca, desde donde, poco tiempo más tarde, regresó de nuevo (por tercera vez) a Hipona.

Torres entiende que esta dificultad no es otra que las tormentas que afectaron por entonces el estrecho de Gibraltar, las mismas que hicieron naufragar las naves godas de Valia (que sitúa

180 Orosio, *Hist.* pról. 11.
181 E. Amann: «Orose», en *Dictionnaire de théologie catholique* XI, 1931, cols. 1602-1611.
182 R. García y García de Castro, «Paulo Orosio, discípulo de san Agustín», *BUG* III, 1931, p. 7.
183 E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, pp. 27 y 31.
184 H. W. Goetz, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, 1980, p. 47.
185 E. Sánchez Salor, *Orosio. Historias*, 1982, p. 18.
186 C. Torres, *Paulo Orosio...*, 1985, p. 38.

en febrero de 416[187]) y que Orosio narra con algún detalle en las *Historias*. Además –continúa este autor– el presbítero hispano recoge la noticia del desastre del estrecho como sucedida «*anno superiore*», de lo que podemos deducir que la escribió en 417[188]. Esta catástrofe, o el estado tormentoso del estrecho de Gibraltar en esas fechas, coincidieron pues con la presencia de Orosio. En estas condiciones no parece extraño que el presbítero hispano decidiera retroceder. Este retorno le llevaría primero a Baleares –con lo que se justifica la presencia de Orosio en Menorca– y más tarde a África.

Así pues –según Torres– por tercera vez Orosio regresó a Hipona. Era a mediados del año 416. Agustín escribía en esta fecha el undécimo libro de *La Ciudad de Dios* y encargó a Orosio la redacción de una historia contra los paganos. C. Torres calcula que si el *Liber apologeticus* fue escrito en menos de un mes y, por su extensión, es la cuarta parte de las *Historias*, y teniendo en cuenta el tipo de fuentes que usa Orosio, la obra pudo bien acabarse en el año 417.

Pero la ventaja de esta hipótesis estriba en que da a Orosio un tiempo más dilatado para la redacción de su obra. En la teoría tradicional este tiempo se limitaba de unos siete u ocho meses a poco más de un año; en ésta se puede prolongar hasta los dos años. Así pues, cabe pensar que Orosio empezó a escribir las *Historias* a mediados de 416 y acabó en 418. No podemos, sin embargo, posponer excesivamente la fecha final de composición de la obra; la falta de noticias sobre la conquista de España no nos lo permite.

Hasta aquí la cronología expuesta por Casimiro Torres, teoría que F. Fabbrini considera convincente[189]. Como las anteriores, no deja de tener sus puntos débiles. El que nos parece principal es que Orosio no da noticia en las *Historias* de su –siguiendo esta teoría– reciente estancia en Menorca, ni se ha encontrado ningún indicio que la haga suponer. En estas circunstancias, sin dejar de lado la problemática de su estancia en Mahón, y en atención a los datos que tenemos, debemos entender esta teoría como una posibilidad más a considerar.

3ª hipótesis: Dos etapas en la composición de las *Historias*. Algunos autores creen improbable que en el corto espacio de tiempo de poco más de un año, desde el verano de 416 y hasta los meses finales de 417, Orosio haya tenido tiempo material de redactar los siete libros de las *Historias*. Por tanto, estos autores insisten en la necesidad de un trabajo histórico previo a su

---

187 Cf. n. 170 y textos expuestos *supra*: *Hist*. VII 43, 10-12 y 15.

188 Esta fecha podemos interpretarla de dos formas muy diferentes. Por un lado podemos entender que Orosio se refiere al año anterior al que él escribe (417): en este caso la noticia estaría referida al año 416; o, por otra parte, podría tratarse del año anterior al suceso narrado en el texto: el año anterior al comienzo del reinado de Valia (415), es decir, al año 414; véase A. Lippold, *Orosio. Le Storie...*, vol. 2, 1976, p. 534, nn. 45-46. Sin embargo, C. Torres, *Paulo Orosio...*, 1985, p. 41, insiste en la primera opción: «la fecha *anno superiore* (en el pasado año) es menester referirla al año en que Orosio escribe, o sea al año 417, pues está relacionada con lo que dice después *nunc cottidie* (ahora diariamente) recibimos noticias de que Valia estaba cumpliendo lo pactado. Esta correlación excluye la opinión de varios y prestigiosos historiadores que la refieren al año anterior a Valia, o sea al reinado de Ataulfo, en el 415; lo que sería absurdo a todas luces, puesto que Orosio pone como causa del cambio de actitud de Valia en relación con el Imperio, que de hostilidad al ser elegido en el 416 pasa al de colaboración en este mismo año... Si el suceso se hubiera producido en el 415, o sea, en tiempo de Ataulfo, no existiría ese estado de hostilidad hacia Roma».

189 F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, pp. 61s.: «sembra poco credibile infatti che Orosio, nelle more di ripartire per la Spagna, ed attendendo di giorno in giorno l'ora propizia per salpare, si sia buttato a scrivere le *Historiae* a marce forzate: non era certo lavoro di poco momento, da farsi con l'assillo del viaggio imminente. Come anche sembra poco credibile che egli consevasse nel cassone le reliquie (senza provocare curiosità del clero o del popolo) durante tutto il tempo della stesura delle *Historiae*: mi sembra più logico pensare che egli, una volta venuto da Gerusalemme, cercasse di soddisfare al più presto la delicata missione della traslazione».

salida para Palestina en el inviero o primavera de 415. Sin embargo, sobre la naturaleza de este trabajo existen a su vez varias alternativas:

a) La teoría de las dos etapas está encabezada por Theodor von Mörner[190], quien ya en 1844 supuso que en la composición había dos fases: la primera, antes de su partida para Palestina, en la que Orosio escribiría los cuatro primeros libros (libros I al IV), redactando el resto (libros V al VII) a su regreso de Tierra Santa. Su hipótesis se basa en un indicio: al comienzo del libro V Orosio escribe una especie de prólogo en el que menciona algunos elementos biográficos; uno de ellos es su facilidad para escapar, para huir. Mörner supone que este dato no está referido a su precipitada salida de Hispania, como se interpreta normalmente, sino a su intento de volver a la península tras su viaje a Palestina.

b) Una variante de la hipótesis de las dos etapas la representa Guy Fainck[191]. Este autor insiste en esta falta material de tiempo que hemos mencionado, pero no la relaciona con una redacción en dos partes, sino con un trabajo de recopilación previo, una más temprana llegada desde Hispania, que, como hemos indicado, establece en 410. Fainck piensa que, a partir de esa fecha, Orosio ayudaría a Agustín a reunir los materiales necesarios para escribir la *Ciudad de Dios* y que la soltura que habría alcanzado con estos materiales históricos explicaría mejor el tiempo tan reducido en la redacción de las *Historias*. Siguiendo en lo fundamental la hipótesis de Fainck, también B. Lacroix piensa que Orosio ayudó a Agustín a reunir el material necesario y que la redacción comenzaría antes de su viaje a Palestina: «le contenu autant que la composition de *l'Historia adversus paganos* supposent beaucoup de lectures; l'oeuvre est liée aux premiers livres du *De civitate Dei* écrits en 412/3 dont elle est comme l'appendice historique. Tout irait beacoup mieux si Orose était arrivé assez tôt à Hippone. En 410/412, disons»[192].

Estos argumentos nos parecen muy discutibles. No podemos aceptar esa llegada temprana de Orosio a Hipona, en 410 o en 412, porque no hay ningún dato sólido que la apoye y, por el contrario, parece suficientemente probada la tesis de una primera llegada de Orosio a Hipona a finales de 413 o en 414[193].

c) Una variante reciente de la teoría de las dos etapas deja para el regreso de Palestina la redacción de la obra, pero insiste en la necesidad de un trabajo recopilatorio previo antes de su viaje a Oriente y durante el mismo. Así, M.-P. Arnaud-Lindet señala que durante el invierno de 414-415 el presbítero pudo dedicar algunos meses «à l'enquête ordonnée par Augustin», y que, a su vuelta de Tierra Santa, «Orose commença la rédaction définitive des *Histoires* à laquelle il consacra un peu plus de d'un an»[194]. Por su parte, J. Vilella también entiende que, si bien la redacción de la obra se realiza a partir de 416, el encargo de Agustín se produjo antes de la partida de Orosio hacia Palestina en 415 –mientras el Santo escribía los libros IV y V de la *Ciudad de*

---

190 Th. von Mörner, *De Orosii vita*, 1844, p. 21.

191 G. Fainck, *Paul Orose...*, 1951, pp. 51-58. Fainck propone esta cronología: verano de 416: Concilio de Cartago; 416-417: retiro en Uzala, Orosio termina las *Historias*; primavera de 417: salida para España. Sobre su viaje a España señala: «Il a su que la Tarraconnaise était pacifiée. Il s'embarque. Il croit qu'il va pouvoir remettre à Palconius les reliquies et la lettre d'Avitus. Il débarque à Tarragone. Désespoir: l'Espagne n'est pas pacifiée. Les Barbares sont partout. La Galice est la proie de nouvelles luttes. Les ariens triomphent, les priscillianistes relèvent la tête. Orose doit fuir, et au plus vite. Il ne peut risquer que les reliques tombent entre les mains des hérétiques. Il s'embarque sur le premier bateau en partance. Ainsi, il arrive aux Baléares».

192 B. Lacroix, *Orose et ses idées*, 1965, p. 36.

193 Este punto está suficientemente desarrollado en el apartado I.6. de este capítulo.

194 M.-P. Arnaud-Lindet, *Orose. Histoires...*, 1990, vol. I, pp. XXIII y XIX.

Dios– y que, desde ese momento, Orosio habría ido reuniendo el material histórico que habría de necesitar: «Orosio elabora entonces (416) sus *Historiarum adversum paganos libri*, a partir del trabajo efectuado previamente»[195].

Esta hipótesis nos parece muy ajustada. Si tenemos en cuenta los deseos de instrucción que llevan a Orosio junto a Agustín en 414, no sería lógico suponer que el presbítero hubiese estado ocioso hasta el momento de su partida hacia Palestina en los primeros meses de 415 –limitándose únicamente a la redacción del *Commonitorium*–, antes bien, creemos acertado que Orosio dedicó ese tiempo al estudio, lo que le permitió familiarizarse con la biblioteca que a su vuelta habría de utilizar y reunir los materiales que le pareciesen útiles. Asimismo, Orosio completaría su formación histórica, y particularmente el uso de la cronología, en Palestina, utilizando las tablas de Jerónimo.

I.11. DESAPARICIÓN DE OROSIO

Una vez finalizadas las *Historias* desaparecen las noticias sobre la vida de Orosio. Según la hipótesis tradicional, Orosio, terminada la redacción de su obra, intentó regresar a España pero tuvo dificultades que le llevaron a Menorca, donde de nuevo tenemos noticias de él. A partir de aquí no hay nuevos testimonios sobre el presbítero hispano, lo que se interpreta como una muerte prematura, posiblemente en el viaje de Menorca a Hipona[196].

Se constata el hecho de que posiblemente se enfrió su amistad con Agustín. El obispo guarda silencio sobre la obra antipagana de Orosio y en las *Retractationes* menciona su relación con Orosio desde una posición de lejanía, de distanciamiento, lo que parece deducirse del empleo del indefinido *quidam*; postura muy diferente de la cálida acogida que le dispensa en 414:

«*Ad Orosium, contra Priscillianistas et Origenistas liber unus. Inter haec Orosii cuiusdam Hispani presbyteri consultationi de Priscillianistis, et de quibusdam Origenis sensibus quos catholica fides improbat, quanta potui brevitate ac perspicuitate respondi: cuius opusculi titulus est ad Orosium, contra Priscillianistas et Origenistas. Et ipsa enim consultatio responsioni meae a capite adiuncta est. Hic liber sic incipit: Respondere tibi quaerenti, dilectissime fili Orosi*»[197].

«A Orosio, un libro contra los priscilianistas y origenistas. Entre otras cosas respondí, con tanta brevedad y precisión como pude, a la consulta de Orosio, cierto presbítero hispano, sobre los priscilianistas y sobre las opiniones de Orígenes que rechaza la fe católica. El título de este opúsculo es: *A Orosio contra los priscilianistas y origenistas*. Y he unido la misma consulta en el principio de mi respuesta. Este libro comienza así: “Te responderé, queridísimo hijo Orosio, a lo que deseas saber”».

---

195 J. Vilella, «Biografía...», 2000, pp. 99 y 118-119. En n. 288 precisa hipotéticamente la fecha final de redacción de las *Historias*: «Orosio debió terminar su composición histórica antes de que comenzara definitivamente el *mare clausum* (esto es, el 11 de noviembre), puesto que durante el 417 se dirige a Menorca, donde llegaría antes del invierno en su intención de continuar el viaje hasta la *Gallaecia* y desde donde vuelve a ir a África».

196 L. Tillemont, *Mémories...*, 1694, art. 5, 508, señala que una parte de las reliquias de san Esteban las entregó en el monasterio de Uzala. Esta opinión es seguida por G. Fink-Errera «San Agustín y Orosio», *CD* 167, 1956, p. 481 y B. Lacroix, *Orose et ses idées*, 1965, p. 37. Según Fink-Errera, Orosio podría haber participado en Uzala del semipelagianismo, de ahí el enfriamiento de sus relaciones con Agustín, (*Ibidem*, p. 488). Esta hipótesis es improbable, lo que sabemos por las fuentes es que Orosio entregó todas las reliquias en Menorca; y en cuanto al semipelagianismo de Orosio no se basa en ningún dato firme.

197 Agustín, *Retractationes* II, 44.

Nada más sabemos de Orosio. Agustín guarda silencio y ningún otro testimonio contemporáneo nos habla de él. Podemos pensar que tal vez intentó una vez más regresar a su tierra y que entonces desapareció, tal vez en el mar. Sólo Genadio de Marsella menciona que Orosio floreció en los años finales del emperador Honorio (395-423): «*claruit extremo pene Honori imperatoris tempore*»[198]. Pero el período de inactividad, desde 417, es demasiado largo para un hombre de su temperamento[199].

* * *

Pero también hay un lugar para la leyenda. Una tradición que arranca al menos en los inicios de la Edad Moderna registra que «Paulo Orosio» no desapareció en el mar, sino que arribó a las costas mediterráneas españolas junto a Cabo de Palos, cerca de Cartagena. Allí, en un paraje situado a doce kilómetros del cabo, en las cercanías del Mar Menor y al pie del monte Miral, fundó un monasterio cristiano que más tarde recibió el nombre de San Ginés de la Jara.

Esta tradición aparece ligada a la orden agustina: «en la playa del mar de Cartagena, a tres leguas de la ciudad, en unos montes de gran amenidad, fundó un convento agustino el Vble. P. Fray Paulo Orosio, discípulo y fraile ermitaño de San Agustín, siendo de vuelta de África para España el año 432»[200]. El monasterio de la Jara fue fundado a mediados del siglo XIII por el rey Alfonso X el Sabio, quien instaló allí una comunidad de monjes agustinos procedentes de Cornellá de Conflent. Dicha fundación se realizó sobre un monasterio más antiguo, activo ya en época visigoda[201], convertido más tarde en rábida. Finalmente, tras la venta o pérdida de la propiedad del monasterio por los agustinos, éste fue reconstruido en 1491 por Juan Chacón, adelantado del Reino de Murcia, y concedido, esta vez, a los frailes franciscanos[202].

---

198 Genadio, *De vir. illustr.* 39.

199 C. Torres, *Paulo Orosio...*, 1985, p. 43, menciona la posibilidad de que Orosio continuase junto a Agustín hasta la muerte de éste en la conquista de Hipona por los bárbaros en 430, aunque le parece más probable que, dado que su carácter le impedía estar ocioso, falleciera de alguna enfermedad antes de 423. M.-P. Arnaud-Lindet, *Orose. Histoires...*, 1990, p. XX, explica este silencio por su muerte prematura, que achaca a un posible naufragio en su tentativa de retornar de Menorca a África.

200 J. Jordán, *Historia de la provincia de Aragón de hermitaños de San Agustín* I, 1704, p. 89; cit. por J. Torres Fontes, «El monasterio de San Ginés de la Jara en la Edad Media», *Murgetana* 25, 1965, p. 44. Véase también Fray Juan Márquez, *Origen de los frailes hermitaños de la Orden de San Agustín de Salamanca*, 1618, pp. 288s.; cit. por F. Henares, *San Ginés de la Jara*, 1988, pp. 35s.

201 B. Soler, A. Egea y A. González Blanco: «El culto a San Ginés de la Jara. Perspectivas Histórico-Arqueológicas», *V Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, 2000, pp. 621-623, sobre la presencia de un posible *martyrium* en este lugar desde época tardoantigua. Sobre esto, conviene recordar que Orosio es portador de reliquias.

202 J. Torres Fontes, «El monasterio...», 1965, pp. 64-70.

INTRODUCCIÓN A LAS OBRAS TEOLÓGICAS

A pesar del interés de los escritos teológicos de Orosio, resulta frecuente en la bibliografía que los estudios de su obra se ocupen básicamente de su faceta de historiador, acaso con la salvedad de lo escrito acerca de Prisciliano. En este apartado, completando esa visión parcial, vamos a tratar los elementos configuradores de su otra dimensión de teólogo, pues no en vano combatió las que consideraba como tres señaladas herejías: priscilianismo, origenismo y pelagianismo. Esta faceta teológica nos parece fundamental para conseguir un entendimiento completo de la obra del presbítero hispano. Sus tres libros son otras tantas polémicas que tratan de combatir a los enemigos de la fe; los tres están escritos *contra*, *adversus* o señalando los *errores* de sus oponentes. Así, en su primera obra, escrita en 414, Orosio señala los errores de los priscilianistas y origenistas: *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*; en la segunda, escrita a finales de 415, polemiza con Pelagio tras un enfrentamiento personal: *Liber apologeticus contra Pelagium*; en la última y más conocida, redactada en 416-417, quiere demostrar a los paganos los beneficios que el cristianismo ha aportado a la historia de la humanidad: *Historiae adversus paganos*. Queremos precisamente destacar que este factor polémico del conjunto de su obra dota a los dos tratados teológicos y a las *Historiae* de un formato unificador. Historiador y teólogo son dos facetas de un hombre tenaz en sus convicciones.

CAPÍTULO II

DE ERRORE PRISCILLIANISTARVM

II.1. INTRODUCCIÓN

En el capítulo I de este trabajo hemos expuesto las razones que nos inducen a fijar la fecha del viaje de Orosio a África en el año 414 –o, como muy pronto, en el 413–. En consecuencia, hemos de señalar el mismo año como el de la redacción del *Commonitorium*. También hemos estudiado en la biografía de Orosio el motivo o los motivos de su traslado a Hipona, e indicábamos que el que nos parecía principal era el deseo de recibir instrucción religiosa de Agustín: «*dilacerati gravius a doctoribus pravis quam a cruentissimis hostibus sumus*»[203]. Sin embargo, no podemos ignorar que también hay una cierta ambigüedad en sus palabras: «*agnosco cur venerim: sine voluntate, sine necessitate, sine consensu de patria egressus sum occulta quadam vi actus, donec in istius terrae litus allatus sum*»[204]. Pero asimismo se ha de tener en cuenta la delicada situación religiosa en la que se encontraba Galicia a consecuencia del priscilianismo. Como es de sobra conocido, en 385 Prisciliano y varios de sus seguidores fueron condenados a muerte en la ciudad de Tréveris por un tribunal civil bajo la acusación de practicar

---

203 Orosio, *Comm.* 1, 3: «hemos sido lacerados con más gravedad por doctores depravados que por cruentísimos enemigos».

204 Orosio, *Comm.* 1, 3: «sé por qué he venido: salí de mi patria sin quererlo, sin obligación, sin consentimiento, movido por una fuerza oculta, hasta que arribé al litoral de esta tierra». Y también : «non fugitivum servum eversa substantia reverti» («no alguien convertido, por un cambio de fortuna, en esclavo fugitivo»). Él mismo reconoce su facilidad para huir, *Hist.* V 2, 1: «mihi autem prima qualiscumque motus perturbatione fugienti» («yo mismo, que he huido al primer amago de cualquier perturbación»), y que su salida de Hispania fue precipitada (*Hist*. III 20, 6-7). Pero, por otro lado, tanto Agustín como Orosio insisten en el fundamento teológico del viaje. H. Chadwick, *Prisciliano*, 1978, p. 251.

la magia[205] (*maleficium*). Sin embargo, las ejecuciones de Tréveris no pusieron fin a las enseñanzas de Prisciliano; al contrario, sabemos que después del 388, tras la caída de Máximo, los cuerpos de los ajusticiados en Tréveris fueron traídos a Hispania, probablemente a Galicia, donde fueron honrados como mártires[206]. Sabemos que las doctrinas calificadas de priscilianistas sobrevivieron dos siglos más en el noroeste peninsular[207], por entonces bajo el dominio bárbaro. Tras la invasión de la península, a partir de 409, los vándalos asdingos y los suevos ocuparon Galicia. La confusión debió de ser grande, lo que sin duda benefició a los priscilianistas que, casi desaparecido el poder romano, podían escapar de los edictos del emperador Honorio[208]. Bajo el dominio de los suevos, de confesión arriana, los rescriptos antiheréticos de Honorio caían en saco roto. No es difícil deducir que la principal discusión teológica que hubo de darse en la Galicia de principios del siglo V giraba en torno a las doctrinas de Prisciliano, alentadas por la reciente tolerancia sueva. En este contexto nos podemos imaginar a Orosio, un joven católico recién ordenado presbítero, sediento de instrucción teológica para intervenir en las acaloradas discusiones doctrinales que el priscilianismo provocaba, y a las que se habían añadido las doctrinas platónicas de Victorino y Orígenes, traídas a Galicia por los Avitos. Por este motivo, su viaje a África no nos parece que pueda simplificarse solamente en una huida de los bárbaros. Orosio salió de su tierra como otros personajes de la época (los Avitos por ejemplo), y lo hizo en busca de la instrucción teológica que le permitiera hacer frente a la enorme conmoción que en Galicia causaban los errores de los priscilianistas. En medio de esta conmoción, Orosio quiso jugar un papel principal, y para ello buscó el magisterio de Agustín: «fue necesario –escribe– que tomara buena cuenta con rapidez, amontonara en uno solo todos los árboles de las perdiciones, con sus raíces y ramas, y los expusiera al fuego de tu espíritu»[209], «si no hubiera comprendido que tú fuiste elegido y yo enviado para poner remedio..., por evidente juicio y orden de Dios, a un pueblo tal y tan grande»[210]. Orosio parece estar convencido de que una fuerza providencial le

---

205 Entre otros cargos, Prisciliano fue acusado en Tréveris de practicar la magia, delito político penado con la muerte, ya que por medio de la magia se podía atentar contra la salud del emperador o influir en el destino del Estado. La magia fue prohibida bajo todas sus formas en 341 por una ley de Constancio II (*Cod.Theod.* XVI 10, 2) y, a partir de aquí, se repiten los dictados con Valentiniano y Valente, Teodosio, Arcadio, Honorio y Teodosio II. Véase M. Salinas de Frías, «Tradición y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos», *AntigCrist* 7, 1990, pp. 239-241.

206 Sulp. Severo, *Cron.* II 51.

207 El Concilio I de Toledo, celebrado del 1 al 7 de septiembre del año 400, quiso acabar con el problema priscilianista, sin lograrlo. Hacia 440, Toribio, recién nombrado obispo de Astorga, descubre que las doctrinas priscilianistas siguen teniendo vigencia en Galicia, e informa en 447 por medio de una carta privada (*epistola familiaris)* al papa León Magno, señalándole dieciséis proposiciones priscilianistas (M. Sotomayor, «La Iglesia en la España romana», *Historia de la Iglesia en España*, 1979, pp. 261-264; J. Vilella, «La correspondencia entre los obispos hispanos y el papado durante el siglo V», *Studia Ephemeridis Augustinianum* 46, 1994, pp. 457-480). De la larga duración de la polémica priscilianista es testimonio el hecho de que en 561, más de un siglo y medio después de la muerte de Prisciliano, el I Concilio de Braga (561), presidido por Martín de Dumio, recoja las acusaciones antipriscilianistas de Itacio, Orosio y Toribio de Astorga. En sus cánones se anatematiza largamente contra las doctrinas priscilianistas, algunas de las cuales no eran obra del propio Prisciliano, sino doctrinas gnósticas y maniqueas incorporadas por sus seguidores (v. Martín de Braga, *Obras completas*, versión castellana, edición y notas por U. Domínguez del Val, 1990, pp. 97-105).

208 H. Chadwick, *Prisciliano*, 1978, p. 250.

209 Orosio, *Comm.* 1, 1: «necesse fuit me festinato edere et coacervare in unum omnes perditionum arbores cum radicibus et ramis suis et offerre ignienti spiritui tuo».

210 Orosio, *Comm.* 4: «nisi evidenti iudicio et ordinatione dei ad illius tanti et talis populi... remedia proferenda te electum me missum esse cognoscerem».

condujo a África para, con la ayuda de Agustín, poner remedio a los problemas religiosos de su patria: «*ad te per deum missus sum*»[211]. Su celo llega al punto de que incluso parece invitar al obispo de Hipona a visitar con él su tierra: «*si eam (terram) ... tu ... visitaveris*»[212].

En consecuencia, recién llegado a África, Orosio expuso a Agustín los males doctrinales de su patria, primero verbalmente y a continuación a través del *Commonitorium*. El dato de las conversaciones que precedieron al escrito lo deducimos del comienzo de la exposición del presbítero hispano.

Comm. 1, 1: «*Iam quidem suggesseram sanctitati tuae, sed commonitorium suggestae rei tunc offerre meditabar, cum te expeditum animo ab aliis dictandi necessitatibus esse sensissem*»[213].

1, 1: «Sin duda ya lo he expuesto a tu Santidad, pero ahora estoy meditando ofrecerte un Conmonitorio de lo expuesto, al haber entendido que tal vez estés libre de otras obligaciones de gobierno»[214].

A continuación, tras declarar el motivo de su viaje, Orosio entra de lleno en la exposición de la doctrina priscilianista, que presenta al obispo de Hipona en busca de consejo y consuelo. Su postura es claramente antipriscilianista[215], pues, desde el principio, califica la doctrina de Prisciliano de herejía y le dedica encendidas palabras de condena.

Comm. 1, 1: «*Sed quoniam domini mei, filii tui, Eutropius et Paulus episcopi, eadem qua et ego puer vester salutis omnium utilitate permoti commonitorium iam dederunt de aliquantis haeresibus, nec tamen omnes significarunt, necesse fuit me festinato edere et coaceruare in unum omnes perditionum arbores cum radicibus et ramis suis et offerre ignienti spiritui tuo, ut tu viso agmine perspectaque nequitia permetiaris, quam possis dispositionem adhibere virtutis.*

1, 1: «Pero, puesto que mis señores, hijos tuyos, los obispos Eutropio y Paulo[216], llevados por el mismo servicio a la salvación de todos, por el que también yo, como hijo vuestro, soy llevado, ya informaron sobre algunas herejías, pero no las señalaron todas, fue necesario que tomara buena cuenta con rapidez, amontonara en uno solo todos los árboles de las perdiciones, con sus raíces y ramas, y los expusiera al fuego de tu espíritu[217], a fin de que, una vez hubieras visto el tropel y examinado su maldad, sopesaras qué disposición de firmeza podrías aplicar.

211 Orosio, *Comm.* 1, 2: «he sido enviado a ti por Dios».

212 Orosio, *Comm*. 1, 2.

213 *Consultatio sive commonitorium Orosii ad Augustinum de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, ed. K. D. Daur, 1985, pp. 157-163. Sobre la numeración del *Commonitorium* nos atenemos a lo expuesto en P. Martínez Cavero, D. Beltrán Corbalán y R. González Fernández: «El *Commonitorium* de Orosio. Traducción y comentario», *Faventia* 21/1, 1999, pp. 65-83.

214 La traducción española que seguimos es: P. Martínez Cavero, D. Beltrán Corbalán y R. González Fernández: «El *Commonitorium* de Orosio...», 1999, pp. 65-83; no obstante, respecto a dicha traducción hemos introducido algunas modificaciones puntuales con objeto de intentar conseguir una mayor precisión.

215 Se han vertido algunas sospechas sobre si Orosio pudo estar tentado por el priscilianismo, ya que Braulio, obispo de Zaragoza, escribe que Orosio fue corregido por san Agustín. Creemos, empero, que no se puede aceptar esta insinuación, pues procede de una fuente tardía del siglo VII.

216 Sobre estos dos personajes véase el apartado I.7 de este trabajo.

217 Este texto recuerda la prevención de Jesús contra los falsos profetas: Mt 7, 19: «todo árbol que no da buen fruto, es cortado y arrojado al fuego». Y la misma sentencia en boca de Juan el Bautista, Mt 3, 10. Para las citas bíblicas seguimos la traducción de *Nueva Biblia de Jerusalén*, 1995.

1, 2: «*Tu tantum, beatissime pater, malignas aliorum plantationes vel insertiones erue atque succide et veram sparge sementem nobis de tuis fontibus rigaturis. Ego testem deum spondeo et incrementum operis tui spero, quia terra illa, quae nunc ingratos fructus insincere culta exhibet, si eam de manna illo recondito tu apud me mandando et replendo visitaveris, usque in centesimum fructum profusa aliquando liberius ubertate proficiet. Per te dominus deus noster, per te, inquam, beate pater, quos castigavit in gladio, emendet in verbo*».

1, 2: Tú, santísimo Padre, arranca y siega por completo las malignas plantaciones[218] de ésos, o más bien sus injertos, y esparce la verdadera simiente sobre nosotros, que la regaremos de tus fuentes[219]. Yo pongo por testigo a Dios y como resultado de tu obra espero que aquella tierra, que ahora, cultivada de forma poco adecuada, muestra ingratos frutos, si la visitas para aconsejarla y, junto con mi celo[220], recuperar aquel maná escondido[221], algún día, pródiga hasta el centésimo fruto, progresará con más libertad gracias a su fertilidad. Ojalá a través de ti el Señor Dios nuestro, a través de ti, digo, santo Padre, a los que castigó con la espada, los enmiende con la palabra».

Como hemos señalado, en 414 Orosio dirigió a Agustín su *Commonitorium* y el obispo le respondió, algún tiempo después, con el *Ad Orosium contra Priscillianistas y Origenistas*, cuya fecha de redacción se prolónga hasta la primavera de 415, con anterioridad a la partida del presbítero hacia Palestina. Con todo, el *Ad Orosium* no fue acaso la respuesta que el hispano hubiera esperado, Agustín no aborda el tema del priscilianismo, la cuestión verdaderamente grave en la Gallaecia, y, dadas sus muchas ocupaciones y falta de tiempo, lo remite a otros escritos suyos contra los maniqueos: «en varios de mis opúsculos, que bien has leído o bien puedes leer, hay muchas cosas que sirven contra los herejes priscilianistas»[222]. Es probable, por tanto, que Agustín desconociera por completo las doctrinas priscilianistas antes de la llegada de Orosio[223].

En el momento de redactar su *Commonitorium*, Orosio debía de rondar la edad de treinta años y era un presbítero de la Iglesia bracarense recientemente ordenado, pero, pese a su juventud, debemos dejar constancia de la claridad con la que muestra las desviaciones teológicas del priscilianismo. Veamos a continuación su exposición de las doctrinas de los *doctores pravi*[224] que tanto le inquietaban:

---

218 Mt 15, 13: «toda planta que no haya plantado mi Padre celestial será arrancada de raíz». Agustín, *Ad Orosium* 1, hace una referencia clara al texto de Orosio: «quid autem opus est ire per amputandos ramos loquacissimi erroris, cuius radicem effodere atque exstirpare compendium est...?».

219 Cf. 1 Co 3, 7.

220 K. D. Daur lee *apud me,* entendiendo así que Orosio ayudará a Agustín en su labor de corrección doctrinal. En cambio, G. Schepss prefiere la lectura *apud te*, esto es, la sola presencia de Agustín bastará para rectificar a los fieles.

221 Cf. Ap 2, 17.

222 Agustín, *Ad Orosium* 1, 1: «in quibusdam opusculis nostris, quae vel legisti, vel legere poteris, multa dicta sunt, quae valeant adversus haeresim Priscillianistarum». En concreto le remite a sus escritos contra los maniqueos.

223 J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 100, n. 77.

224 Orosio, *Comm*. 1, 3. El uso del título de doctor por personas ajenas a la jerarquía eclesiástica fue condenado en el concilio I de Zaragoza; M. V. Escribano, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista*, 1988, p. 79.

Comm. 1, 3: «*Breviter ergo et quid ante male plantatum convalvit et quid postea peius insertum praevaluit, ostendam*».

1, 3: «Así pues, te referiré brevemente qué enraizamiento del mal tomó cuerpo antes y qué injerto peor prevaleció después».

II.2. LA ACUSACIÓN DE MANIQUEÍSMO. ORIGEN Y DEVENIR DEL ALMA

La primera imputación contra Prisciliano es la de maniqueísmo. Es una acusación típica de la literatura antipriscilianista[225]. Sobre este punto, también Agustín remitió al presbítero a sus escritos antimaniqueos; esta indicación parece que pudo realizarse primero verbalmente, en las conversaciones previas al *Commonitorium* mantenidas con Orosio. En ese momento, en la exposición oral de los postulados priscilianistas, el obispo de Hipona habría reconocido su similitud con los mantenidos por los maniqueos, tal como aparece en el *Ad Orosium*[226]. No obstante, cuando el presbítero redacta el *Commonitorium*, incide en considerar a Prisciliano no ya como igual a los maniqueos sino incluso peor que ellos. La razón que se esgrime es que para sus fines Prisciliano utilizaba también el Antiguo Testamento. Como es sabido, los maniqueos rechazaban las asperezas del Antiguo Testamento, al que consideraban lleno de historias inmorales[227]. A partir de aquí Orosio explica la doctrina priscilianista sobre la génesis y naturaleza del alma[228].

Comm. 2, 1: «*Priscillianus primum in eo Manichaeis miserior, quod ex veteri quoque testamento haeresim confirmavit, docens animam quae a deo nata sit de quodam promptuario procedere, profiteri ante deum se pugnaturam, instrui adhortatu angelorum*»[229].

2, 1: «En primer lugar, Prisciliano fue más desgraciado que los maniqueos ya que confirmó su herejía también a partir del Antiguo Testamento, al enseñar que el alma, que nace de Dios, procede de un depósito (*promptuarium*), declara ante Dios que combatirá y es instruida con la exhortación de los ángeles».

---

225 Por lo que se deduce del contenido de los *Tratados*, dicha imputación se encuentra, antes que en Orosio, en las acusaciones de Hidacio de Mérida y de Itacio de Ossonoba, también en Filastro de Brescia; véase S. Fernández Ardanaz, «Historia del pensamiento religioso hispano-romano», en *Historia de la Teología Española* I, 1983, pp. 141s. Agustín, en su respuesta a Orosio, no va más allá de considerar el priscilianismo como una versión del maniqueísmo –sin duda porque reconoció los abundantes elementos maniqueos contenidos en la exposición de Orosio–, y centra su interés en cuestionar el origenismo.

226 Agustín, *Ad Orosium* 1.

227 Cf. por ejemplo Agustín, *Conf.* III 7, 12.

228 La cuestión de la naturaleza y origen del alma es un misterio de preocupación constante para Agustín; véase L. Robles, «San Agustín y la cuestión priscilianista sobre el origen del alma», *Augustinus* 25, 1980, pp. 51-69: el obispo de Hipona evoluciona desde una opinión neoplatónica (*De quantitate animae*, año 388) a una posición escéptica y de incertidumbre. En *De libero arbitrio* (años 388-395) presenta cuatro posibles teorías, que recuerda en la *Ep.* 166 3, 6 (año 415) dirigida a Jerónimo: a) que las almas se propagan de la que se dio a Adán; b) que a cada hombre se le da un alma nueva; c) que preexisten antes de unirse al cuerpo por designio divino; y d) que preexisten antes de unirse al cuerpo por voluntad propia; pero duda sobre cuál de ellas es la adecuada para explicar la transmisión del pecado original. Así pues, en 415, cuando ha de responder a Orosio sobre la cuestión del origen del alma, tampoco Agustín tiene certezas sobre este asunto, aunque sí sabe señalar algunos errores.

229 *Instrui adhortatu angelorum* es la lectura de K. D. Daur, mientras que la edición de G. Schepss recoge *instrui adoratu angelorum* (esto es, el alma es instruida con la adoración de los ángeles).

Según la tradición antipriscilianista, los seguidores de Prisciliano consideran el alma humana como sustancia o parte de Dios[230]; éste es uno de los dieciséis errores que Toribio de Astorga encuentra a mediados del siglo v en el priscilianismo gallego[231]. En el *Commonitorium*, Orosio muestra cómo, para los priscilianistas, el alma[232] tiene un origen divino («*animam quae a deo nata sit*»), aunque no aclara si es efectivamente de su misma sustancia; en todo caso, no hay referencia a la creación *ex nihilo* y sí parece estar referido al emanatismo de raíz gnóstica. A partir de aquí, podemos interpretar que el alma se guarda en un receptáculo o depósito (*promptuarium*)[233], donde preexiste; siendo por tanto su existencia anterior a la del cuerpo humano. Desde este *promptuarium* parte el alma humana y emprende un proceso o recorrido –un «descenso» dice Orosio[234]– a través de los círculos celestes hasta manifestarse en la materia. Su primer acto es una declaración ante Dios de que combatirá, lo que creemos que debe de entenderse como la realización de una especie de profesión de fe; la vida terrenal se presenta como una lucha para mantener la pureza primitiva. Tras esta declaración, los ángeles la instruyen («*instrui adhortatu angelorum*»[235]) en las doctrinas necesarias.

---

230 Agustín, *Conf*. IV 16, 31, muestra cómo, también para el maniqueo, el alma humana es considerada parte de la sustancia divina.

231 M. Sotomayor, «La Iglesia en la España romana», 1979, p. 262. Algunas de las proposiciones condenadas por Toribio de Astorga resultan tan próximas a las indicadas por Orosio que parece probable su dependencia (H. Chadwick, *Prisciliano*, 1978, p. 278). El emanatismo fue condenado por el Concilio I de Toledo (año 400).

232 ¿El alma o las almas? Recientemente, Eszter Spät ha publicado un interesante artículo («The *Commonitorium* of Orosius on the teachings of the priscillianists», *AAntHung* 38, 1998, 357-379) en el que considera la teoría priscilianista del alma, tal como la expone Orosio, como la plasmación del mito maniqueo del descenso y captura del alma. Señala que, en este primer texto, la alusión al alma no estaría referida a cada una de las almas de los hombres, sino a una única alma universal: «the idea of individual descent of the single human soul cannot be fitted into either the Gnostic or the Manichaean movement. Both the Gnostic and their spiritual heirs the Manichaeans taught the primal, pre-cosmic fall of the soul, speaking not of 'souls', but of a single Universal Soul, of 'divine substance' fallen from the eternal divine world though a chain of tragic events»; en p. 364 resume: «so if we carefully examine and consider the symbolism of the Manichaean myth and the exact words used by the Ecclesiastical Fathers (…) we have to realize, that the 'anima' of Orosius' *Commonitorium* is not the individual soul ready to descend and figth, but the weapon or soul of the Primal Man (…), that is the 'Universal Soul' whose fate it is to get stuck down here and be shut into bodies and which is the real protagonist of the Manichaean myth». En la exposición del significado del *Commonitorium* que hemos realizado en este trabajo no seguimos esta interpretación. Conviene señalar el carácter ambiguo del texto de Orosio en este punto, que efectivamente se expresa en singular (incluso: «animam... in corpora diversa contrudi»). En otros lugares, sin embargo, habla de diversas almas para diversos cuerpos: en la carta de Prisciliano se dice «tipos de almas» («in animarum typis») y en la cita de la parábola del sembrador de *Memoria apostolorum* se indica que este sembrador es «qui animas captas spargeret in corpora diversa». No obstante, dicho artículo presenta un buen número de paralelismos entre el texto orosiano y el mito maniqueo sobre el origen del alma, de lo que se deduce la presencia de abundantes elementos maniqueos en la fuente del texto de Orosio.

233 Podemos traducir *promptuarium* como «depósito». Otra interpretación posible es la que indica Jerónimo (*Ep.* 126, 1) quien, tras apuntar que Prisciliano considera el alma como una emanación de la sustancia de Dios, señala como errónea la creencia de que Dios, una vez creadas las almas, las guarda en un tesoro (*thesaurus*). En toda la obra de Orosio el término *promptuarium* sólo aparece en esta ocasión. E. Spät, «The *Commonitorium*…», 1998, p. 366 interpreta «animam… de quodam promptuario procedere» de la siguiente forma: «promptuarium is therefore presumably a Latin translation of tamieion in Greek and Copt texts, and its original meaning was probably 'world', 'kingdom' or 'dwelling' (i.e. of the Light). The kingdom of Light is where the Primal Man and the Soul descended from fight».

234 La idea de descenso o caída es claramente una doctrina gnóstica, una inmersión en la condición humana, en la materia. No obstante, la idea de descenso es tradicional y también puede encontrarse referida al alma cósmica, arquetípica, del neoplatonismo.

235 Cf. n. 229. Una interpretación diferente es la de E. Spät, «The *Commonitorium*…», 1998, p. 367. El texto latino, según la lectura de Scheeps, dice: «et instrui adoratu angelorum»; Spät, que sigue esta edición, interpreta: «in the

El descenso de las almas a los cuerpos se realiza a través de los círculos celestes; en este lugar están situados los «principados malignos». Entre estos principados del mal se produce un enfrentamiento por la posesión del alma, del que sale un «príncipe vencedor». Éste se apodera del alma y la envía a un cuerpo. Bajo la jurisdicción del príncipe vencedor, el alma se impone en el cuerpo como la marca, el signo, el sello de un precepto (*chirographum*) negativo; pues se halla subordinada al poder de este príncipe del mal.

Comm. 2, 1: «*dehinc descendentem per quosdam circulos a principatibus malignis capi et secundum voluntatem victoris principis in corpora diversa contrudi eisque adscribi chirographum*».

2, 1: «Desde aquí, descendiendo a través de unos círculos, [el alma] es capturada por principados malignos, empujada hasta cuerpos diversos conforme a la voluntad del príncipe vencedor e inscrita en éstos como un precepto[236] (*chirographum*)».

La hipoteca del quirógrafo supone, en cierto modo, la imposición de un destino. Su consecuencia es la afirmación de un fatalismo astrológico, la prevalencia del poder de los astros (*mathesis*[237]), toda vez que es el tránsito por los círculos celestes el que determina el carácter de las almas. No obstante, más tarde, la pasión y muerte de Cristo nos liberó para siempre de este *chirographum*.

Comm. 2, 1: «*Vnde et mathesim praevalere firmabat asserens, quia hoc chirographum solverit Christus et affixerit cruci per passionem suam, sicut ipse Priscillianus in quadam epistula sua dicit:*»

2, 1: «De lo que se servía para afirmar que el poder de los astros (*mathesis*) prevalecía, pretendiendo que Cristo saldó este precepto (*chirographum*) clavándolo en la cruz con su pasión, como el mismo Prisciliano dice en una carta suya:»

Este último pasaje de *Comm.* 2, 1 es una clara referencia al texto de Col 2 14-15, según el cual Cristo «canceló la nota de cargo (=quirógrafo) que había contra nosotros, la de las prescripciones con sus cláusulas desfavorables, y las suprimió clavándolas en la cruz. Y, una vez

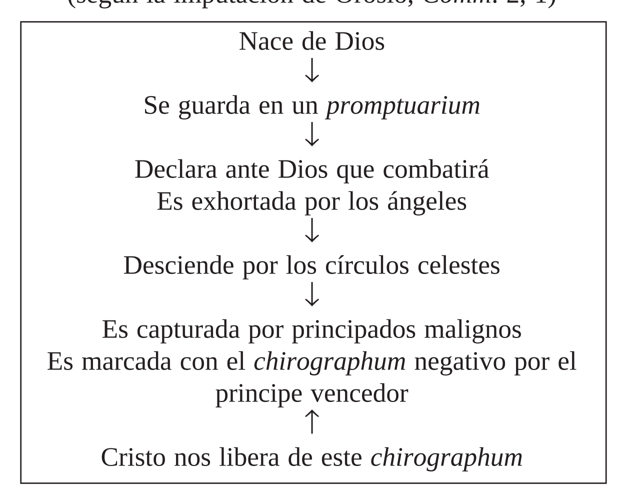
place of ‘adoratu’ presumably ‘adornatu’ was written originally… If we translate *adornatu* (*adoratu*) as armor (or equipment), the ‘instrui adoratu angelorum’ instantly gains sense (…) the Primal Man that ‘is armed by the armor/equipment of angels (five virtues)’ or ‘by the act of putting on the angels as an armor’». Añade: «it is feasible that Orosius did not quite understand the written source he was using».

236 El término *chirographum* se encuentra tres veces en el *Commonitorium*, y no vuelve a aparecer en el resto de la obra de Orosio. Su significado equivaldría a «precepto escrito»; es decir, tendría por un lado el carácter de impronta o marca, y, por otro, el de orden o mandato de un superior; unas veces con consecuencias negativas, como en este caso; otras veces, como veremos, con consecuencias positivas. A. D’Alès, *Priscillien*, 1936, p. 17, lo traduce como «sentence écrite».

237 *Mathesis*: Astrología. Podría relacionarse con Rm 8, 1: «ninguna condenación pesa ya sobre los que están en Cristo Jesús», y Rm 8, 39: «ni la altura ni la profundidad...», en relación implícita con la prevalencia de esta liberación sobre las fuerzas cósmicas; aunque, ciertamente, la liberación que expresan estos textos es mucho más amplia. El término *mathesis* sólo aparece una vez en la obra de Orosio.

despojados los Principados y las Potestades, los exhibió públicamente, incorporándolos a su cortejo triunfal»[238]. Pero no acaba aquí la doctrina del quirógrafo; por un lado, Orosio insiste en el poder de los astros; por otro, nos encontramos la mención de un «quirógrafo divino» en una carta del mismo Prisciliano.

ORIGEN Y DEVENIR DEL ALMA
(según la imputación de Orosio, *Comm*. 2, 1)



II.3. LA CARTA DE PRISCILIANO SOBRE EL ALMA

El *Commonitorium* contiene textualmente citada una problemática carta de Prisciliano, cuya efectiva autoría se discute[239]. Este texto atribuido a Prisciliano sólo lo conocemos por Orosio.

El contenido de este fragmento es difícil de interpretar, tan sólo parece quedar clara la existencia de diferentes tipos de almas y la presencia en el ser humano de elementos de origen opuesto: espirituales y materiales. Asimismo se nos dice que el primer círculo cósmico que atraviesan las almas que van a encarnarse está gobernado por los patriarcas, los cuales marcan las almas con un quirógrafo divino (*divinum chirographum*), y que el poder de los patriarcas sobre las almas se impone al de la milicia zodiacal (*formalis militiae*).

El texto de la carta de Prisciliano, y su posible traducción, es el siguiente:

---

238 Col 2, 14-15. La *Vulgata* traduce «*chirographum*». Agustín, *Ep.* 190, 24, señala también que la muerte de Cristo rompe el decreto de muerte del quirógrafo.

239 Sobre la problemática de su autenticidad y carácter herético, véase H. Chadwick, *Prisciliano*, 1978, p. 253. Su exégesis resulta difícil y su valoración ha sido muy diferente según haya sido interpretada por partidarios o detractores de la doctrina de Prisciliano. El vocabulario comparte términos con los tratados de Würzburg y el estilo no es muy diferente. Sobre su autenticidad, S. Fernández Ardanaz, «Historia del pensamiento religioso...», 1983, p. 151, señala: «por el análisis lingüístico hay que decir que el texto puede perfectamente ser de la misma mano que ha escrito los *Tratados*».

Comm. 2, 2: «*Haec prima sapientia est in animarum typis divinarum virtutum intellegere naturas et corporis dispositionem. In qua obligatum caelum videtur et terra omnesque principatus saeculi videntur adstricti sanctorum dispositiones superare*[240]. *Nam primum dei circulum et mittendarum in carne animarum divinum chirographum, angelorum et dei et omnium animarum consensibus fabricatum patriarchae tenent, qui contra formalis militiae opus possident, et reliqua*».

2, 2: «"Esta es la primera sabiduría: reconocer, en los tipos de almas, las naturalezas de los poderes divinos y la disposición del cuerpo. En esto parece el cielo comprometido, y la tierra y todos los principados del siglo parecen, coaligados, superar las disposiciones de los santos. En efecto, el primer círculo de Dios y el precepto (*chirographum*) divino de las almas que se han de enviar a la carne[241] –fabricado con los consentimientos de los ángeles, de Dios y de todas las almas– lo tienen los patriarcas, que poseen el poder contra[242] la obra de la milicia zodiacal (*formalis militiae*[243]), y lo demás"».

A diferencia de *Comm*. 2, 1, en la carta de Prisciliano se introducen las figuras de los patriarcas[244] y del «quirógrafo divino». Por lo tanto, habría que diferenciar entre las afirmaciones propias de Prisciliano –la carta– y las atribuidas a él por Orosio, quien utiliza sus fuentes con una clara tendenciosidad, interpretándolas de la forma más favorable a sus acusaciones.

La carta parece contener elementos gnósticos –como la referencia a la *prima sapientia*[245]– y maniqueos[246]. Por nuestra parte, no encontramos razones suficientes para impugnar que el autor

---

240 Sobre este punto hay una diferencia sustancial entre la lectura de G. Schepss: «omnesque principatus saeculi videntur adstricti; sanctorum vero dispositiones superare»; y la de K. D. Daur, que elimina el punto y coma y, siguiendo el códice B, omite *vero*: «omnesque principatus saeculi videntur adstricti sanctorum dispositiones superare». La traducción en el primer caso sería: «todos los principados del siglo parecen coaligados; pero las disposiciones de los santos son superiores»; y en el segundo: «todos los principados del siglo parecen, coaligados, superar las disposiciones de los santos». La dificultad del texto, tanto manuscrítica como por su propio contenido, permite diversas interpretaciones. Aquí seguimos la lectura de Daur.

241 Nótese la diferencia entre el texto propio de Orosio (*Comm*. 2, 1), que habla de «descenso» de las almas, y el texto de la carta, que habla de «enviarlas» a la carne; S. Fernández Ardanaz, «Historia del pensamiento religioso...», 1983, p. 149.

242 *Ibidem*, p. 148; Fernández Ardanaz interpreta *contra* como preposición, no como adverbio, lo que otorga sentido completo a la oración, que de no ser así quedaría interrumpida: «los que por el contrario poseen la obra de la milicia zodiacal..., y lo demás».

243 Para la traducción de *formalis militiae* seguimos la interpretación de H. Chadwick, *Prisciliano*, 1978, pp. 254-255, quien menciona suficientes ejemplos en los que el sustantivo *forma* aparece en un contexto astrológico.

244 En la carta también se les denomina «santos»; S. Fernández Ardanaz, «Historia del pensamiento religioso...», 1983, p. 152, recuerda que éste es el título dado a los patriarcas en los *Tratados* priscilianistas.

245 E. Spät, «The *Commonitorium*…», 1998, pp. 370s: «*'Prima sapientia'* is simply the knowledge necessary for salvation (for the liberation of the soul from the prison of matter, darkness), that is the redeeming Gnosis (…). The first step of the Gnosis is to be aware that man's soul is of divine origin, and that its constituents are the five divine virtues or spiritual qualities of the Kingdom of Light (…). The meaning of the text therefore is: "The Gnosis is… to understand… the disposition of the world (body), in which the sky, the earth and all the princes of the material world are seen to be bound"».

246 Sobre la presencia de elementos gnósticos y maniqueos, *Ibidem*, p. 373: «the phrase "sanctorum vero dispositiones superare" fits into these chain of thougths: Gnosis is to understand the nature of the divine souls, the arrangement of the material world and (throught this understanding) "overcome the arrangement of the holy elements (in matter)"». El autor de la carta –continúa Spät– debía conocer bien la tradición maniquea: «the composer was a Manichee or at least exceedingly familiar with Manichaean teachings –much more than it could be supposed of Orosius»; lo que le lleva a excluir de su autoría a Prisciliano.

de la carta sea en efecto Prisciliano, tal como dice Orosio. El contenido del texto, según nuestra interpretación, resulta coherente; señalaría que la *prima sapientia* consiste en *intelligere* dos cosas: a) respecto de las almas, reconocer en ellas la variedad de las virtudes-poderes divinos («...*in animarum typis divinarum virtutum intellegere naturas*»), y que el poder superior de los patriarcas es el que impone el quirógrafo divino en las almas que han de ser enviadas a la carne («*primum dei circulum et mittendarum in carne animarum divinum chirographum... patriarchae tenent*»); b) en oposición a esto, respecto de la disposición del cuerpo, habría que reconocer la intervención de cielo y tierra, no sólo de los santos (=los patriarcas) sino también de los principados del siglo («*obligatum caelum videtur et terra omnesque principatus saeculi videntur adstricti sanctorum dispositiones superare*»); quedando sin dilucidar la prevalencia de unas u otras fuerzas[247].

La carta nos presenta, pues, una antropología dualista, que distingue y contrapone influencias diferenciadas para el cuerpo y el alma humana. ¿Cuál es entonces el poder de los principados del siglo? Podemos interpretar que la venida de Cristo nos liberó del quirógrafo maléfico que pesaba sobre las almas, mencionado en *Comm*. 2, 1. Desde entonces, sólo desde entonces, los principados malignos no tienen poder sobre las almas, que pertenecen a la jurisdicción de las fuerzas divinas; y son los patriarcas los que disponen ahora del poder de imponer a las almas el quirógrafo divino. Todo esto nos indicaría un cambio sustantivo en el destino de las almas, que ahora se hallan facultadas para obrar el bien. Con todo, parece que no ha desaparecido completamente el poder de los astros sobre el ser humano, pues al menos queda por dilucidar la jurisdicción del ámbito material: el cuerpo humano.

Insistiendo en esta cuestión, Orosio prosigue su exposición de los postulados priscilianistas. A continuación de la carta, el presbítero aborda el tema de la influencias externas sobre el alma y el cuerpo humano. El texto que sigue en el *Commonitorium* permite pensar en un dualismo de raíz gnóstico-maniquea, ya que tanto los patriarcas como las estrellas influyen para bien y para mal en el hombre.

II.4. SUJECIÓN DE LAS PARTES DEL ALMA A LOS PATRIARCAS Y DE LAS PARTES DEL CUERPO AL ZODIACO

Como consecuencia de esta influencia de la astrología (*mathesis*), Orosio acusa a los priscilianistas de afirmar una cierta supeditación del hombre al poder de las estrellas. El tema no es nuevo. Distintas correspondencias entre los doce signos del Zodiaco, las doce partes del cuerpo, los doce apóstoles, los doce patriarcas, los doce meses del año, etc., se pueden rastrear en escritos muy diversos, desde textos clásicos a la especulación rabínica, el gnosticismo, el maniqueísmo, Filón, Clemente, Zenón de Verona, etc., e incluso en Agustín[248]. Orosio nos presenta una doctrina dualista en la que los miembros del alma (que, por tanto, se compone de partes) están supeditados al poder de los Patriarcas y, a su vez, los miembros del cuerpo se supeditan al Zodiaco.

---

247 La inclusión u omisión en el texto de la partícula *vero* modificaría, claro está, el significado del párrafo en otro sentido.

248 Agustín, *Exp. Psalm.* 55, 5. Véase también J. Daniélou, «Les douze apôtres et le zodiaque», *Vigiliae Christianae* 13, 1959, pp. 14-21. Como precedente pagano podemos citar, entre otros, a Manilio, quien compuso a comienzos del siglo I d. C. un poema latino titulado *Astronomica* en el que, entre otras cosas, trata la influencia en el hombre de los doce signos zodiacales (cf. por ejemplo, *Astron*. IV 121-293).

Comm. 2, 3: «*Tradidit autem nomina patriarcharum membra esse animae, eo quod esset Ruben in capite, Iuda in pectore, Levi in corde, Beniamin in femoribus, et similia. Contra autem in membris corporis caeli signa esse disposita, id est arietem in capite, taurum in cervice, geminos in brachiis, cancrum in pectore et cetera, volens subintellegi tenebras aeternas et ex his principem mundi processisse*».	2, 3: «Así, [Prisciliano] transmitió la doctrina de que los nombres de los patriarcas eran las partes del alma, porque Rubén estaba en la cabeza, Judá en el pecho, Leví en el corazón, Benjamín en los muslos, y así sucesivamente. Por otro lado, enseñó que los signos del cielo han sido dispuestos en las partes del cuerpo, es decir, el carnero en la cabeza, el toro en la cerviz, los gemelos en los brazos, el cangrejo en el pecho, etcétera, pretendiendo que las tinieblas se comprendieran en cierto modo como eternas y que de ellas surgió el Príncipe del mundo».

Un esquema de la doctrina atribuida a Prisciliano es el siguiente: a) Los patriarcas gobiernan las partes del alma; b) Los signos zodiacales gobiernan las partes del cuerpo.

Patriarcas → *Alma* Rubén (cabeza), Judá (pecho), Leví (corazón), Benjamín (muslos), etc.
Zodiaco → *Cuerpo* Aries (cabeza), Cáncer (pecho), Tauro (cerviz), Géminis (brazos), etc.

Nos encontramos aquí ante una antítesis alma-cuerpo, que sin duda es propiamente el antagonismo que enfrenta el bien y el mal, el mundo de la luz y el mundo de las tinieblas. Vemos un esquema dualista de origen maniqueo: la oposición entre dos principios. El mal procede de la invasión del «reino de la luz» por el «reino de las tinieblas», el alma pertenece al primero y debe liberarse de la acción coactiva a la que se ve sometida. Para el gnóstico-maniqueo el alma debía desprenderse, destilarse de la maldad material que la encadena para fusionarse de nuevo con el reino de la luz, al cual pertenece por naturaleza.

Finalmente, esta doctrina atribuida a Prisciliano termina con una afirmación contundente y misteriosa: «*volens subintellegi tenebras aeternas et ex his principem mundi processisse*». El mundo de las tinieblas es el del Zodiaco. En cuanto a su naturaleza y origen, se afirma su eternidad. Se presenta la figura del *princeps mundi*, el «Señor de este mundo», es decir el propio Satanás[249], señor de un número indefinido de poderes maléficos, de demonios, que ejercen su poder sobre el *mundus*. A continuación Orosio explica cómo el priscilianismo apoya estas doctrinas acudiendo a los apócrifos.

249 Jn 12, 31; 16, 11; Ap 12, 9-10.

INFLUENCIAS MALÉFICAS SOBRE EL SER HUMANO
(según la imputación de Orosio, *Comm*. 2, 3)

Tinieblas
subintellegi aeternas
↓
princeps mundi
principados malignos = milicia zodiacal
↓
gobiernan el cuerpo

II.5. *MEMORIA APOSTOLORVM*: LA DOCTRINA SECRETA DEL SEMBRADOR DE LAS ALMAS

La valoración como inspirados de algunos libros no incluidos en el canon es una de las principales acusaciones dirigidas contra Prisciliano y sus seguidores. En realidad muchos de los elementos característicos del priscilianismo tienen un antecedente en la literatura apócrifa. *Memoria apostolorum*[250] es un evangelio gnóstico-maniqueo; en él se relata la parábola del sembrador pero se le da un significado sorprendente:

Comm. 2, 4: «*et hoc ipsum confirmans ex libro quodam, qui inscribitur "memoria apostolorum", ubi salvator interrogari a discipulis videtur secreto et ostendere de parabola evangelica quae habet: Exiit seminans seminare, quia non fuerit seminator bonus, asserens quia, si bonus fuisset, non fuisset neglegens, non vel secus viam vel in petrosis vel in incultis iaceret semen, volens intellegi hunc esse seminantem, qui animas captas spargeret in corpora diversa quae vellet*».

2, 4: «Y probando esto mismo en un libro que se titula *Memoria apostolorum*, donde, al parecer, el Salvador es interrogado en secreto por los discípulos y, de la parábola evangélica que dice *salió el sembrador a sembrar*[251], enseña que no fue bueno el sembrador, ya que si hubiese sido bueno, no habría sido negligente, ni habría arrojado la semilla junto al camino, en pedregales o en lugares incultos, queriendo dar a entender que éste era el sembrador que esparcía las almas cautivas por los diversos cuerpos según su arbitrio».

Esta interpretación de la parábola de Mateo se presenta como una doctrina secreta, perteneciente al círculo de los discípulos de Cristo, a quienes Él se la habría revelado. Su contenido tiene, por tanto, un carácter privado, iniciático. Estamos ante una leyenda gnóstica, ante una doctrina esotérica sobre la inclusión en el mundo del alma humana, originalmente buena, que se ve influida por unas fuerzas ajenas e incontroladas procedentes del mal. Contiene la alusión a un mensaje más profundo y secreto sólo accesible a un grupo de «elegidos».

250 Ver A. de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos*, 1996, pp. 64s, y H. Chadwick, *Prisciliano*, 1978, p. 256, quien detalla los elementos maniqueos del texto. La utilización de apócrifos fue condenada por el canon 12 del Concilio I de Toledo (año 400). *Memoria apostolorum* es considerado por Toribio de Astorga como un libro *blasphemissimus*.

251 Parábola del sembrador: Mt 13, 1-9.

Pero ¿quién es este sembrador negligente señalado por Cristo-Salvador? El contexto conduce a identificarlo con el *princeps mundi*[252] (=Satanás) mencionado en *Comm*. 2, 3. Su labor («*qui animas captas spargeret in corpora diversa*») daría lugar a los diferentes tipos de almas. La captura de las almas permitiría la imposición del quirógrafo por el «príncipe del mal» mencionado en *Comm*. 2, 1. Su siembra descuidada («*si bonus fuisset, non fuisset neglegens, non vel secus viam vel in petrosis vel in incultis iaceret semen*») es imagen de la desigualdad de las condiciones en el nacimiento y, por extensión, de la diversidad de los destinos humanos.

II.6. *MEMORIA APOSTOLORVM*: ORIGEN DE LA LLUVIA Y EL TRUENO

Hemos visto hasta ahora que, entre las influencias negativas sobre el ser humano, Orosio menciona genéricamente la de los «principados malignos», entre éstos habría que incluir el *princeps ignis* y el *princeps humidorum* que son mencionados a continuación. La segunda información que nos da Orosio sobre el contenido de *Memoria apostolorum* se refiere al origen de la lluvia y el trueno. Se trata de un mito de origen maniqueo[253], aunque la idea general de que las tormentas eléctricas tienen una causa demoníaca puede ser aceptada comúnmente[254]. Orosio menciona un *princeps humidorum* y un *princeps ignis* cuyo rango debemos situarlo entre los poderes zodiacales que gobiernan el cuerpo humano.

Comm. 2, 5: «*In quo etiam libro de principe humidorum et de principe ignis plurima dicta sunt volens intellegi arte, non potentia dei omnia bona agi in hoc mundo. Dicit enim esse virginem quandam lucem, quam deus volens dare pluviam hominibus principi humidorum ostendat, qui dum eam apprehendere cupit, commotus consudet et pluviam faciat et destitutus ab ea mugitu suo tonitrua concitet*».

2, 5: «En este libro también se dicen muchas cosas del Príncipe de las sustancias húmedas y del Príncipe del fuego, queriendo dar a entender que todas las cosas buenas se hacen en este mundo con el artificio de Dios, y no con su poder. Dice así que la luz es una virgen que Dios, queriendo dar la lluvia a los hombres, muestra al Príncipe de las sustancias húmedas, para que éste, al desear cogerla, excitado, sude copiosamente y produzca la lluvia y, al haber sido rechazado, de su mugido surja el trueno».

El texto contiene además otros elementos. Es ambiguo cuando dice: «*arte, non potentia dei omnia bona agi in hoc mundo*». ¿Qué significa esto? Quizá podamos interpretarlo como que todas las cosas sirven a Dios en cuanto que son permitidas por Él, pero que no todas han sido hechas por Él. Asimismo contiene elementos antitéticos tradicionales de origen maniqueo: una clara contraposición entre la luz y las tinieblas, que es la misma del alma y el cuerpo, y entre pureza (Virgen-Luz) y maldad. Si anteriormente hemos visto cómo de las tinieblas procede el *princeps mundi*, debemos establecer el mismo origen para el *princeps ignis* y el *princeps humidorum* que producen el fuego y la lluvia.

---

252 P. M. Sáenz de Argandoña, «El Conmonitorio de Orosio y Prisciliano ¿Una nueva antropología?», *Compostellanum* XXXV, 1990, pp. 333 y 341.

253 E. Spät, «The *Commonitorium*…», 1998, pp. 374s.

254 H. Chadwick, *Prisciliano*, 1978, pp. 256s: «Porfirio trata esta creencia (*De abstinentia* II 40) como verdad universalmente aceptada».

II.7. DOCTRINA TRINITARIA

Finalmente, la relación de doctrinas atribuidas a Prisciliano termina refiriéndose al recurrente tema de la Trinidad[255]. Ésta es una de las tesis centrales del priscilianismo, pero su complejidad es resumida habitualmente en las palabras que aquí le atribuye Orosio. Éste afirma que el priscilianismo rechaza la existencia separada de las tres personas de la Trinidad, proclamando a su vez que las tres (Padre, Hijo y Espíritu Santo) eran uno solo: Cristo.

Comm. 2, 6: «*Trinitatem autem solo verbo loquebatur; nam unionem absque ulla existentia aut proprietate asserens sublato "et" patrem, filium, spiritum sanctum hunc esse unum Christum docebat*».

2, 6: «Además mencionaba la Trinidad con un solo nombre, pues sostenía la unión sin existencia ni propiedad algunas, y, quitado el "y", enseñaba que este Padre, Hijo, Espíritu Santo era Cristo único».

Hay que señalar que la imputación orosiana es diferente de la teología trinitaria priscilianista. Como alternativa al arrianismo y como rechazo a toda posible idea de subordinación, Prisciliano concentra la Trinidad en Cristo. Cristo es único Dios y Espíritu Santo. Por su parte, Agustín, en su respuesta a Orosio, lo acusa de sabelianismo: «*Priscillianus Sabellianum antiquum dogma restituit, ibi ipse Pater qui Filius, qui et Spiritus sanctus perhibetur*»[256]. Esta imputación, sin embargo, es una simplificación interesada de la doctrina de Prisciliano, quien proclama la igualdad de las personas divinas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, como único Dios, y su comprensión de Dios a través de Cristo[257]. Pero esta explicación no se encuentra ni se podría deducir del texto de Orosio. Hay que tener presente que el objetivo del presbítero hispano no es la apreciación de los contenidos exactos de la doctrina trinitaria priscilianista, sino el realizar un escrito incriminatorio, y esta doctrina, tal como aparece expuesta por Orosio y tal como éste probablemente la explicó a Agustín, no es ortodoxa[258].

---

255 Sobre el concepto trinitario de Prisciliano, cf. A. Orbe, «Doctrina trinitaria del anónimo priscilianista», *Gregorianum* 49, 1968, pp. 510-562, que estudia el escrito priscilianista *De trinitate Fidei catholicae*, el cual revela una concepción mucho más compleja que la despachada en una frase por Orosio. Sobre la doctrina trinitaria priscilianista, concluye, p. 562: «la lógica es perfecta; y no por errónea merece el veredicto de superficial. Nadie entre los modalistas ha descubierto mejor que él las fronteras entre la Binidad (Padre e Hijo, *sensus* y *verbum*) y el tercer miembro. Ninguno apura con tanto nervio los argumentos del IV evangelio».

256 Agustín, *Ad Orosium* 4: «Prisciliano había restituido el antiguo dogma de Sabelio, según el cual es el mismo el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo». Y la misma opinión en *De haeresibus* 70, 2: «de Christo Sabellianam sectam tenent eumdem ipsum esse dicentes, non solum Filium, sed etiam Patrem, et Spiritum sanctum» («adoptan la secta de Sabelio en lo referente Cristo, diciendo que éste mismo es a la vez no sólo el Hijo, sino también el Padre y el Espíritu Santo»).

257 Sobre la importancia de la cuestión trinitaria en el pensamiento de Prisciliano, véase S. Fernández Ardanaz, «Historia del pensamiento religioso...», 1983, pp. 73-75, que analiza el cambio de perspectiva que representa la visión cristológica y trinitaria de Prisciliano: «Prisciliano proyecta una visión igualitaria de las personas divinas, rechazando todo elemento que sepa a subordinacionismo o jerarquismo» y concentra «la Trinidad entera en la persona de Cristo»; «lo divino se ha revelado en Cristo, por lo tanto, para conocer lo divino hay que partir de Cristo-Jesús»; esta nueva visión es un giro copernicano: «los griegos partían del concepto de lo divino y lo aplicaban a Cristo, Prisciliano parte de la realidad de Cristo Jesús, y desde ahí entiende lo divino».

258 U. Domínguez del Val, *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana* I, 1998, p. 561: «según este documento, la enseñanza de Prisciliano es bien clara: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres, ya que no hay ni subsistencia ni propiedad personal en virtud de lo cual puedan distinguirse. No hay más que un único Dios, que es Cristo, y este Cristo es el Padre, es el Hijo y es el Espíritu Santo. Doctrina netamente monarquiana, si la información que nos ofrece Orosio es fiel».

II.8. OROSIO Y LA TRADICIÓN ANTIPRISCILIANISTA

Hasta aquí la exposición de las doctrinas priscilianistas por parte de Orosio. Hemos visto cómo, envolviendo su viaje en un ambiente providencial («he sido enviado a ti por Dios... movido por una fuerza oculta, hasta que arribé al litoral de esta tierra»[259]), Orosio se presentó ante el obispo de Hipona para exponer las controversias doctrinales que sufría su tierra: «que ahora, cultivada de forma inadecuada, muestra ingratos frutos»[260]. En cierto modo, se ve a sí mismo como aquél que lo deja todo para buscar un tesoro: «hazme para mi dilecta dueña el mercader idóneo tras haber encontrado la perla»[261]. No obstante, nunca llega a considerarse como representante ante Agustín de la Iglesia de su patria: «salí de mi patria... sin obligación, sin consentimiento...»[262]. Por lo tanto, realizó el viaje a África a título personal, tal vez aprovechando la ocasión que le ofreció la persecución de los bárbaros hasta la playa[263].

Orosio realiza en el *Commonitorium* una interpretación de las doctrinas de Prisciliano y sus seguidores que se inserta de lleno en la tradición antipriscilianista. Pero, ¿qué conocimiento tiene de dichas doctrinas? Por un lado, hay que reconocerle una considerable preparación; de la lectura del *Commonitorium* podemos deducir que Orosio, a pesar de ser sólo un joven presbítero, muestra un conocimiento amplio de las doctrinas imputadas a Prisciliano y, sobre todo, un conocimiento de primera mano, resultado de su enfrentamiento personal con los «falsos doctores» priscilianistas[264]: «*dilacerati gravius a doctoribus pravis quam a cruentissimis hostibus sumus*»[265]. Esta afirmación sola explicaría su interés y buena documentación a la hora de hacer su relación de errores priscilianistas: maniqueísmo, doctrina de que las almas preexisten en un *promptuarium*, fatalismo astrológico, doctrina trinitaria de tendencia sabeliana, utilización de apócrifos, como el libro titulado *Memoria apostolorum*.

Un tema importante es saber si cuando Orosio redacta sus acusaciones priscilianistas y origenistas en el *Commonitorium* lo hace de memoria o si, por el contrario, dispone de algún tipo de fuente delante de sus ojos. La respuesta a esta cuestión es problemática. Por una parte, es conocida la tesis que hace depender la información de Orosio del *Apologético* (perdido) de Itacio de Ossonoba, libro redactado en una fecha imprecisa del conflicto y que estaba destinado a probar el carácter herético de las doctrinas priscilianistas. Según esta hipótesis, Orosio habría dispuesto en

---

259 Orosio, *Comm*. 1, 3: «ad te per Deum missus sum... occulta quadam vi actus, donec in istius terrae litus allatus sum».

260 Orosio, *Comm*. 1, 2: «quae nunc ingratos fructus insincere culta exhibet».

261 Orosio, *Comm*. 1, 3: «fac me ad dilectam dominam meam idoneum negotiatorem inventa margarita». Mt 13, 45-46: «también es semejante el Reino de los Cielos a un mercader que anda buscando perlas finas, y que, al encontrar una perla de gran valor, va, vende todo lo que tiene y la compra». Esta imagen, aplicada a sí mismo, también la emplea Agustín, *Conf*. VIII 1, 2.

262 Orosio, *Comm*. 1, 3: «sine necessitate, sine consensu de patria egressus sum».

263 Orosio, *Hist*. III 20, 6-7.

264 En relación con esto, cabe preguntarse si el *Commonitorium* es una fuente fidedigna sobre el priscilianismo de las primeras décadas del siglo V, o si, por el contrario, recoge únicamente imputaciones antipriscilianistas anteriores. En nuestra opinión, Orosio da testimonio de la enorme dimensión contemporánea del problema en su enfrentamiento personal contra los *doctores* priscilianistas, pero, sus acusaciones no son siempre originales; utiliza, como es lógico en un escrito de controversia, todos los argumentos de que pudo valerse y, entre éstos, las acusaciones recogidas por la tradición literaria antipriscilianista. Otras denuncias sí las argumenta personalmente: así, la utilización de apócrifos y, particularmente, el libro *Memoria apostolorum*. Igualmente la doctrina sobre la génesis del alma es objeto particular de su interés; preocupa a Orosio como también en esos momentos a Agustín, y le conducirá hasta Jerónimo.

265 Orosio, *Comm*. 1, 3: «hemos sido lacerados con más gravedad por doctores depravados que por cruentísimos enemigos».

algun momento de esta obra y sus acusaciones estarían cargadas de la animosidad personal contra Prisciliano que poseería su fuente[266]. Sin embargo, por otra parte, el texto del *Commonitorium* parece indicar que su autor escribe de memoria: «he expuesto con brevedad esto, como pude retenerlo»[267]. Según este texto, Orosio habría hecho su relación de postulados priscilianistas de memoria, sin fuentes de ningún tipo[268]. No obstante, es razonable preguntarse si esta falta de documentación fue total, particularmente en el caso de la carta que cita parcialmente en *Comm.* 2. En nuestra opinión, Orosio habría leído en Galicia algunos escritos antipriscilianistas y origenistas que posiblemente no pudo llevar a África dadas las circunstancias apresuradas de su viaje. Sin embargo, en dicho viaje, ocasional pero preparado desde hacía algún tiempo, debió de conseguir tansportar en su equipaje algunas notas personales, propias de un joven interesado en su formación teológica, las cuales podían incluir citas más o menos amplias, como la de la famosa carta atribuida a Prisciliano. El contenido terminológico de la carta revela una autoría diferente al resto del texto orosiano, y esto no se puede confiar únicamente a la memoria. Por otra parte, la carta perfectamente puede incluirse entre los *multa opuscula* escritos por Prisciliano[269].

* * *

En resumen, antes de su encuentro con Agustín, hallamos un Orosio entusiasta y apasionado, tal vez también exaltado hasta cierto punto: «deseando ser un instrumento útil en la casa del Señor»[270], que llegó a África «inflamado sólo por la pasión de las Santas Escrituras»[271]. Tras un primer encuentro con Agustín redactó el *Commonitorium*, rogando al obispo de Hipona que corrigiera las desviaciones doctrinales de su patria[272], que considera una lacra peor que la irrupción bárbara («las falsas y perniciosas doctrinas que han quebrantado a las almas de los hispanos con mucho más daño que la espada bárbara a sus cuerpos»[273]). La pugna contra los priscilianistas, contra los *doctores pravi* con los que se había enfrentado –probablemente sin demasiado éxito–, le preocupaba más en ese momento que la crueldad de los bárbaros; aquéllos y no éstos eran entonces sus auténticos, sus peores enemigos. El deseo de responderles adecuadamente le llevó junto al más famoso doctor de la Iglesia: Agustín.

---

266 B. Vollmann, «Priscillianus», *RE* 15, 1974, cc. 531-534. M. Sotomayor, «La Iglesia en la España romana», 1979, p. 267: «del examen de algunos escritos antipriscilianistas, como el anónimo *Indiculus de haeresibus* y el *Commonitorium* de Orosio, se deduce una fuente común, que debió de ser la obra de Itacio». Por su parte, S. Fernández Ardanaz, «Historia del pensamiento religioso...», 1983, p. 149, señala: «en el comentario de Orosio se descubren numerosos rasgos de un esquema prefabricado, que el autor proyecta sobre el pensamiento de Prisciliano: basta observar los rasgos paralelos con el *Indiculus* (que a su vez se remontan a Ireneo) y con las acusaciones de la *Apología* de Itacio».

267 Orosio, *Comm*. 4: «hoc, sicut retinere potui, breuiter expositum est».

268 Así lo entiende J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 96, quien señala que «el presbítero galaico llegó indocumentado a África», fruto de su repentina huida, y que, por tanto, «ha redactado su opúsculo a partir de lo que ha podido recordar»; y n. 32: «tiene poca consistencia el considerar que, para la redacción de su *Commonitorium*, Orosio se apoye en una fuente antipriscilianista que sería seguramente la misma en la que se ha basado el *Indiculus de haeresibus* en su parte dedicada a los gnósticos».

269 Jerónimo, *De vir. illus*. 121.

270 Agustín, *Ep*. 166, 2: «utile vas in domo Domini desiderans».

271 Agustín, *Ep*. 169, 13: «solo sanctarum Scripturarum ardore inflammatus».

272 Orosio, *Comm*. 1, 1.

273 Agustín, *Ep*. 166, 2: «falsas perniciosasque doctrinas quae animas Hispanorum multo infelicius quam corpora barbaricus gladius trucidarunt».

CAPÍTULO III

DE ERRORE ORIGENISTARVM

III.1. DIFUSIÓN DEL ORIGENISMO EN HISPANIA: LOS AVITOS

1. Introducción. En la segunda parte del *Commonitorium*, Orosio se enfrenta al tema del origenismo. La enorme producción literaria de Orígenes fue fuente de multitud de controversias, particularmente por su exposición de los dogmas cristianos en el *Perí Arjôn*[274], obra escrita en Alejandría entre los años 220 y 230. El texto original está prácticamente perdido, tan sólo se conservan fragmentos en la *Filocalia* y en los dos edictos condenatorios del emperador Justiniano. En cambio, se conserva íntegra la traducción latina que realizó y difundió en Occidente Rufino de Aquileya (*De principiis*), que sólo en parte es fiel al original, pues suprimió o modificó los aspectos más controvertidos respecto al dogma. La obra literaria de Orígenes es la de un exegeta y teólogo especulativo; no ofrece un pensamiento teológico cerrado sino que, a menudo, propone varias soluciones fruto de una reflexión llena de matices. Su pensamiento no se puede juzgar por un texto aislado, que podría resultar heterodoxo, ya que Orígenes, sobre cuestiones que la Iglesia no había definido, no impone sus soluciones, sino que las ofrece como una posibilidad. Este procedimiento, sin embargo, le acarrearía numerosos detractores en los siglos siguientes, cuando se lean sus textos en función de problemas dogmáticos distintos de aquéllos para los cuales fueron escritos. Sobre todo a partir de la controversia arriana, cuando apremia la necesidad de definir los dogmas católicos.

El origenismo generó importantes controversias[275], destacamos las acontecidas en torno a los años 300, 400 y 550. En la primera, Orígenes fue defendido por Pánfilo de Cesarea frente a

274 Sobre la valoración del *Perí Arjôn* en los siglos IV al VI, véase H. CROUZEL, «Qu'a voulu faire Origène en composant le *Traité des Principes*?», *BLE* 76, 1975, pp. 161-186.

275 Sobre la polémica origenista: H. CROUZEL, «Origène e l'origènisme: le condanne di Origène», *Augustinianum* 26, 1986, pp. 297-303, distingue seis fases en el origenismo, desde la época del propio Orígenes hasta la intervención de Justiniano.

Metodio de Filipos y Pedro de Alejandría. Este enfrentamiento fue meramente literario y no produjo ninguna intervención oficial. En cambio, la crisis de finales del siglo IV fue particularmente apasionada. Las ideas de Orígenes fueron atacadas por Epifanio de Salamina y Teófilo de Alejandría, mientras que su defensa corrió a cargo de Juan de Jerusalén. A la discusión doctrinal y exegética se añadió el conflicto personal entre Jerónimo y Rufino, antiguos amigos enfrentados ahora tras el cambio de actitud del primero, que se puso del lado de Epifanio. Entre Jerónimo y Rufino la disputa fue áspera y ni la muerte del segundo en 411 le puso fin. Los antiorigenistas consiguieron la condena de las ideas del teólogo alejandrino en un sínodo celebrado cerca de Constantinopla (400) y, ese mismo año, recibió también la condena del papa Anastasio I.

Finalmente, la última controversia contra Orígenes tuvo lugar en tiempos del emperador Justiniano. Un durísimo edicto del emperador, en enero de 543, condenó su persona y doctrinas. El documento fue posteriormente firmado por el papa Vigilio y por todos los patriarcas. En él se lanzan quince anatemas: contra la preexistencia de las almas; contra la doctrina que afirma que el cuerpo de Cristo se formó en el seno de María y que sólo después se unió al Verbo; contra la idea de que Cristo tomó la forma de los distintos espíritus a los que predicó la remisión; contra la idea de que el sol, la luna y las estrellas son seres racionales; contra la doctrina de la apocatástasis, etc. Diez años después, el V Concilio Ecuménico, celebrado en Constantinopla (553) para tratar la cuestión de los Tres Capítulos, también considera erróneas las doctrinas origenistas, si bien no se ocupa del tema expresamente.

Pero volvamos a comienzos del siglo V. Orosio nos informa de la llegada a la Gallaecia de algunas doctrinas origenistas. No podemos saber sino someramente qué parte de la obra de Orígenes llegó a Galicia pues sólo nos queda constancia de los *errores* que Orosio le atribuye: preexistencia del mundo en la Sabiduría de Dios, interpretación de la naturaleza común y destino de ángeles, almas y demonios, doctrina de la expiación en el mundo del pecado cometido en la preexistencia, negación de la eternidad de las penas del infierno y rehabilitación final del diablo, doctrina de la redención de los espíritus y adopción de su apariencia por el Hijo de Dios, y doctrina de la racionalidad de los astros.

2. Los Avitos. Siguiendo la narración del *Commonitorium*, lo primero que nos encontramos es que la llegada del origenismo a Galicia se produjo por medio de los Avitos («*Avitus et alius Avitus*»), conciudadanos de Orosio («*duo cives mei*»[276]). El primero de éstos regresó de Jerusalén y trajo consigo la doctrina filosófica de Orígenes; el segundo Avito marchó a Roma y trajo a Victorino. La simultaneidad de sus viajes parece indicar la trascendencia de las controversias doctrinales que entonces se debatían en la Gallaecia, probablemente relacionadas con los postulados priscilianistas sobre el alma.

Comm. 3, 1: «*Tunc duo cives mei, Avitus et alius Avitus, cum iam tam turpem confusionem per se ipsam veritas sola nudaret, peregrina petierunt. Nam unus Ierosolymam, alius Romam profectus est. Reversi unus rettulit Origenem, alius Victorinum*».

3, 1: «Entonces, dos conciudadanos míos, Avito y el otro Avito, cuando ya la verdad sola había desnudado por sí misma tan torpe confusión[277], partieron en peregrinación. Uno marchó a Jerusalén y el otro a Roma. A la vuelta, uno trajo a Orígenes y el otro a Victorino».

---

276 Orosio, *Comm.* 3.

277 La doctrina trinitaria priscilianista.

Así pues estos dos Avitos realizaron de forma simultánea, y tal vez de mutuo acuerdo[278], sendos viajes en busca de la información y de los libros necesarios para intervenir decisivamente en los debates teológicos que, en un ambiente de hostilidad y competencia, parecen desarrollarse en Galicia a principios del siglo v. Vamos a detenernos en estos personajes para distinguir mejor de quiénes se trata. Conviene anticipar que en la vida de Orosio podemos encontrar tres Avitos, los dos mencionados y un tercero con el que Orosio tropezará más tarde. Como hemos visto en el capítulo biográfico, lo hallará en su viaje a Palestina y se servirá de él como intérprete en la asamblea de Jerusalén de julio de 415. Por los tanto, los tres *Aviti* relacionados con Orosio son:

– **Avito origenista** (o también «jerosolimitano», por proceder de Jerusalén) (*Avitus*). Viajó a Palestina a finales del siglo iv o en los primeros años del siglo v, aproximadamente entre 395-405. Su regreso a Galicia se produjo, en todo caso, antes de la partida de Orosio en 413/414. Avito introdujo en Galicia la doctrina de Orígenes. Cabe suponer que, dadas las fechas de su viaje, pudo conocer de forma más o menos directa la polémica origenista que enfrentó a Jerónimo y Rufino.

– **Avito romano** (*alius Avitus*). Viajó a Italia por los mismos años que su homónimo. Procedente de Roma, introdujo la filosofía de Victorino[279], pero en seguida abandonó su filosofía en favor de la origenista, sin duda por influencia del primero. Estos dos Avitos son los que aparecen en el *Commonitorium*.

Comm. 3, 1: «*ex his duobus alter alteri cessit; Priscillianum tamen ambo damnarunt. Victorinum parum novimus, quia adhuc paene ante editiones suas Victorini sectator cessit Origeni*».

3, 1: «de estos dos, uno cedió a favor del otro, pero ambos condenaron a Prisciliano. Conocemos poco a Victorino, porque, incluso casi antes de la edición de sus obras, el partidario de Victorino se pasó a Orígenes».

Así pues estos dos Avitos eran antipriscilianistas. Es presumible que fuera su oposición a los postulados de Prisciliano, y entre ellos particularmente el del origen del alma, el motivo de sus respectivos viajes. Ambos parecen actuar conjuntamente y, por esta razón, resulta razonable la rápida cesión de uno en favor del otro. Tras su regreso a Galicia, los dos Avitos, ya puestos de acuerdo sobre el valor superior de la doctrina origenista frente a la de Victorino, debieron de proceder simultánea-

---

278 J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 94: «posiblemente se ponen de acuerdo para emprender una acción doctrinal conjunta»

279 No encontramos base segura para la identificación de «Victorino». Por un lado, podría tratarse de Mario Victorino, filósofo neoplatónico convertido al cristianismo hacia el 355 (cuya conversión menciona Agustín, *Conf*. VIII 2), así lo cree M. Sotomayor, «La Iglesia en la España romana», 1979, p. 365, n. 225. Mario Victorino había traducido a Plotino y a otros neoplatónicos al latín, Agustín leyó a Plotino posiblemente en traducción latina de M. Victorino; para un cristiano platónico, el platonismo desembocaba con naturalidad en el cristianismo, pues ambos revelaban un mundo superior (véase la introducción de P. Hadot a Mario Victorino, *Traités théologiques sur la Trinité*, Sources chrétiennes 68, 1960, pp. 7-76). Por otro parte, también podría identificarse con Victorino de Petovio (Ptjud), quien sufrió martirio bajo Diocleciano; algunos elementos, si bien mínimos, permitirían asociar el Victorino del *Commonitorium* con el obispo de Petovio: así, su predilección por la exégesis alegórica de tipo origenista explicarían la facilidad de la conversión del Avito romano a dicha tendencia.

mente contra el priscilianismo, consiguiendo que algunos adeptos priscilianistas abandonaran esta doctrina en favor de la de Orígenes[280]. Su difusión del origenismo debió de hacerse oralmente y también por escrito[281], pues no parece lógico limitar a la copia de libros su trabajo literario.

– Avito de Braga (llamado «jeronimiano» por aparecer en las cartas de san Jerónimo, *Epp.* 79, 106, 124). Presbítero bracarense. Salió de Galicia antes de las invasiones (409) y estaba en Jerusalén en 415, donde participó, junto con Orosio, en la asamblea convocada por Juan de Jerusalén. Este Avito fue quien entregó a Orosio las reliquias del protomártir Esteban y tradujo del griego al latin el relato del hallazgo (*Epistula de inventione corporis S. Stephani martyris*). Por tanto, además de los dos Avitos mencionados en el *Commonitorium* en el año 414, contamos con un tercero encontrado por Orosio en Jerusalén en 415. Este último Avito no puede ser identificado con ninguno de los dos Avitos herejes del *Commonitorium*[282].

El *Commonitorium* dedica a priscilianismo y origenismo prácticamente la misma extensión y los trata con parecida relevancia, por lo tanto, es de suponer que, al menos inicialmente, los Avitos tuvieron algún éxito en su predicación origenista. Sus respectivos viajes los habrían dotado de una cierta autoridad y predicamento entre sus paisanos[283], un prestigio que habrían cimentado con la aportación de pruebas tangibles en las que basar sus enseñanzas. Para conseguir sus propósitos, uno y otro Avito trajeron de sus destinos libros con los que combatir a sus oponentes. Según Orosio difundieron algunas doctrinas erroneas extraídas «*ex libris ipsius Origenis*»[284], y Agustín corrobora que «*ad vos libros Origenis attulerunt*»[285]. ¿Qué libros son éstos? Es difícil precisarlo. Avito origenista debió conocer el *Perí Arjôn*, bien directamente,

---

280 Agustín, *Ad Orosium* 4, 4: «ex Priscilliani haeresi ad errorem Origenis apud vos homines fuisse delapsos».

281 Así lo defiende de forma razonable A. García Conde, «Los *Tractatus Origenis* y los origenistas gallegos», *CEG* 4, 1949, pp. 40-41. No obstante, esos escritos realizados por los Avitos no son los *Tractatus Origenis*, que son obra de Gregorio de Elvira. Cf. sobre este último autor J. A. Molina Gómez, *La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elvira*, 2000.

282 Distinta es la opinión de C. Torres, *Paulo Orosio...*, 1985, pp. 21-24, quien identifica al Avito origenista con el Avito que conocemos por las cartas de Jerónimo, es decir, con el que Orosio se encuentra en Jerusalén en 415: «coinciden en el nombre, en la patria, en la fecha, en el conocimiento del griego... Parece una generación más viejo que Orosio, circunstancia que favorece su identificación». Analicemos, sin embargo, otros datos. Conocemos, efectivamente, un Avito que aparece en la correspondencia con Jerónimo y al que llama «hijo» en sus cartas 79 y 106; en esta última, y especialmente en la 124, Avito se muestra interesado por la doctrina de Orígenes, sobre la que Jerónimo le previene ampliamente señalando los errores contenidos en el *Perí Arjôn*. Este Avito de la correspondencia de Jerónimo es sin duda el que Orosio encuentra en 415 cuando visita Jerusalén y es el mismo que le hace entrega de las reliquias de san Esteban. Pero, de identificarlo con el Avito origenista del *Commonitorium*, debemos aceptar que viajó por segunda vez a Jerusalén inmediatamente después de la partida de Orosio en 413-414, pues éste lo encontraría allí en 415. A esta dificultad se une el silencio de Orosio respecto a un conciudadano sobre el que ha escrito en 414 y al que hallaría de nuevo en 415 junto a Jerónimo, y, por lo tanto, una vez rechazados sus anteriores errores origenistas. En estas circunstancias es difícil aceptar la opinión de C. Torres. No establecen la identificación: M. Sotomayor, «La Iglesia en la España romana», 1979, pp. 365-366; E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 14, n. 14; ni tampoco lo hizo en su momento M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* II, 1917, p. 138, pues escribe que el Avito que en 415 se encontraba en Jerusalén es «distinto de los dos Avitos herejes. El Avito traductor del opúsculo de las reliquias de San Esteban no conocía aún en 409 el libro *De principiis* de Orígenes, puesto que en dicho año se lo envió San Jerónimo con una carta, en que mostraba los errores introducidos en dicho tratado». También Altaner, *Patrología*, 1962, 443-445, distingue tres Avitos.

283 Probablemente un prestigio y notoriedad que Orosio pretendió a su vez alcanzar cuando inició su propio viaje, tal vez imitando la experiencia de los Avitos.

284 Orosio, *Comm.* 3, 3.

285 Agustín, *Ad Orosium* 4, 4.

bien a través de Rufino; o tal vez, dada su presencia en Jerusalén, por medio de Jerónimo[286], quien sin duda le habría señalado los errores dogmáticos contenidos en este libro. No obstante, la mención de un nuevo personaje en el *Commonitorium*, Basilio, nos puede dar una pista sobre qué parte de la obra de Orígenes fue conocida en Galicia a principios del siglo V.

– Basilio el Griego. Además de los Avitos anteriores, un poco más adelante Orosio introduce un nuevo personaje en su exposición del origenismo: *sanctus Basilius Graecus*.

Comm. 3, 3: «*Isti vero Aviti duo et cum his sanctus Basilius Graecus, qui haec beatissime docebant, quaedam ex libris ipsius Origenis non recta, ut nunc perintellego, tradiderunt*».	3, 3: «Esos dos Avitos, y con ellos San Basilio el Griego, que enseñaban estas doctrinas con muchísima fortuna, divulgaron algunas no ortodoxas de los libros del mismo Orígenes, como ahora comprendo bien».

Nos faltan datos para conocer con exactitud qué enseñanzas son las divulgadas por «Basilio el Griego» en este contexto gallego, pero, en cuanto a su personalidad, encontramos indicios suficientes para identificarlo con Basilio el Grande, uno de los tres Padres Capadocios. Basilio Magno, junto con Gregorio Nacianceno, compilaron hacia el 360 la *Filocalia*, una especie de antología de las obras del teólogo alejandrino en la que suprimen algunas de sus doctrinas particularmente escabrosas. Es posible que una copia de este escrito fuera conocida por el Avito origenista y de ahí la cita del nombre de Basilio por parte de Orosio. Dentro del terreno de las hipótesis cabe suponer que dicha copia de la *Filocalia* pudo ser uno de los libros traídos a Galicia por Avito. Nótese que, aunque se trata de uno de los autores de esa antología origenista, Basilio no es considerado negativamente por Orosio, sino que, al contrario, lo califica de *sanctus.* Por otra parte, en otro lugar Orosio reconoce: «todo esto fue recogido al punto por los sabios, con una purga exhaustiva de lo original»[287], lo que puede ser una alusión a Basilio.

Seguidamente, añade:

Comm. 3, 1: «*Coeperunt ergo ex Origene magnifica plura proponi, quae ex modica occasione veritas ipsa praecideret*».	3, 1: «Así, tomadas de Orígenes, comenzaron a ser propuestas numerosas teorías jactanciosas, que, a la menor ocasión, la verdad misma cercenaba».

Veamos a continuación cuáles son estas propuestas.

286 J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 95. El Avito que marchó a Jerusalén debió de copiar textos entre los que debía de hallarse el *De principiis* origenista, probablemente en la versión latina de Jerónimo (sólo conservada en algunos extractos), a la que tuvo acceso no antes del 399, y en la que, frente a la versión de Rufino, se enfatizan los contenidos heterodoxos del autor alejandrino.

287 Orosio, *Comm*. 3, 2: «omnia haec statim a sapientibus fideli pristinorum expurgatione suscepta sunt».

III.2. DOCTRINA DE LA CREACIÓN

La teología de Orígenes es un intento de dar respuesta a las dudas e inquietudes de la fe; sobre todo va dirigida a los cristianos que, conocedores de la filosofía griega, buscaban una réplica cristiana de carácter intelectual[288]. Su intento es especulativo, no dogmático; Orígenes ofrece sus respuestas pero a menudo manifiesta sus dudas y vacilaciones. H. Crouzel señala que buscar en él un «sistema» es renunciar a las tres cuartas partes de su pensamiento[289]. Por otra parte, Orígenes trató de combatir los errores de su tiempo, de ofrecer una alternativa a las herejías de su época, y, en este marco, debe entenderse su especulación. Posteriormente, en las controversias de los siglos IV-VI, se le reprocharon unas respuestas que no estaban destinadas a las cuestiones que el desarrollo del dogma de estos siglos planteaba, cuestiones y herejías diferentes a las que el teólogo alejandrino había combatido. Sus respuestas generaron pues en los siglos siguientes grandes malentendidos, que fueron la fuente del antiorigenismo. En este contexto debemos situar la posición de Orosio.

Antes de ocuparse de las desviaciones dogmáticas de Orígenes, Orosio, siquiera de pasada, menciona otras doctrinas difundidas por el alejandrino que considera ortodoxas. Alude mínimamente a la doctrina origenista de la Trinidad, que no trata y considera correcta. Seguidamente se ocupa de la doctrina de la creación[290], también ortodoxa. Orígenes, basándose en la Escritura, defiende los principios de la *creatio ex nihilo*, es decir, de que la materia no es coeterna a Dios, y de la bondad de lo creado (Gn 1, 31), frente a las doctrinas gnósticas que afirmaban la maldad de la materia.

Comm. 3, 2: «*Didicimus enim de trinitate doctrinam satis sanam omnia, quae facta essent, a deo facta esse et omnia bona valde et facta de nihilo, tunc deinde scripturarum solutiones satis sobrias. Omnia haec statim a sapientibus fideli pristinorum expurgatione suscepta sunt*».

3, 2: «En efecto, aprendimos sobre la Trinidad una doctrina bastante sana; que todo lo que se ha creado, ha sido creado por Dios, que todo era muy bueno y que ha sido hecho de la nada, y a partir de aquí explicaciones de las Escrituras bastante prudentes. Todo esto fue recogido al punto por los sabios, con una purga exhaustiva de lo original»[291].

La doctrina de la bondad de todo lo creado se relaciona con la que vamos a tratar a continuación: la preexistencia de las almas. La hipótesis de la preexistencia le permite a Orígenes anular la crítica de los marcionitas a la bondad de Dios: la desigualdad de las condiciones humanas al nacer. Dicha desigualdad, según Orígenes, obedece a una falta anterior al nacimiento, a un pecado situado en la preexistencia.

---

288 Orígenes, *De Pincipiis* IV, 4, 5: «para aquellos que, compartiendo nuestra fe, acostumbran buscar razones para creer y para aquellos que nos combaten en nombre de las herejías». Cit. H. Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, 1998, p. 216.

289 H. Crouzel, *Orígenes*, 1998, p. 346.

290 Orígenes, *De Principiis* I 3, 3; II 1, 5 y IV 4, 6-8.

291 Este texto puede describir y resumir la purga y variedad de interpretaciones que han sufrido los textos originales de Orígenes, además de las traduciones libres de que fue objeto. También, como hemos indicado, en este caso puede tratarse de una referencia a la compilación de los textos origenistas realizada por Basilio.

III.3. DOCTRINA DE LA PREEXISTENCIA DE LAS ALMAS

Relacionada con la doctrina de la creación del mundo está la de la preexistencia de las almas[292], una de las cuestiones más criticadas del origenismo. Como dato histórico, Orosio afirma que este credo mantenía su vigencia en Galicia a principios del siglo v, lo que no resulta extraño, aparte de la afirmación general de que el alma es creada por Dios, la Iglesia no tenía una doctrina definida sobre la cuestión específica del origen del alma. Dicha creencia la presenta Orosio en forma de sofisma: el alma no puede crearse de la nada porque la voluntad de Dios no puede ser la nada.

Comm. 3, 2: «*Remansit sola offensa de nihilo. Credere enim persuasum erat esse animam, non tamen persuaderi potuerat factam esse de nihilo argumentantes, quia voluntas dei nihil esse non possit. Hoc paene usque ad nunc manet*».

3, 2: «Permaneció sólo la ofensa sobre “de la nada”. Tenían la convicción de que el alma existía, pero no se les podía persuadir de que había sido creada de la nada, ya que argumentaban que la voluntad de Dios no puede ser la nada. Esta creencia aún hoy tiene alguna vigencia».

La cuestión del origen del alma, en cualquier caso, resulta ardua no sólo para Orosio, también por entonces era uno de los problemas teológicos sobre los que Agustín no tiene una solución satisfactoria. Aunque, en su respuesta a Orosio, el obispo de Hipona desentraña el sofisma planteado[293], no añade una respuesta al problema de fondo: el origen del alma; sobre el que afirma no tener una opinión definida[294]. La dificultad de esta doctrina había enfrentado en diferentes ocasiones a distintos autores, cuando Orígenes formuló su opinión no había una regla de fe segura respecto del origen del alma[295]. Dos siglos después la cuestión seguía sin estar resuelta. Precisamente para dilucidar esta cuestión –entre otros asuntos– Agustín envió a Orosio a Palestina para consular con Jerónimo.

292 H. Crouzel, *Orígenes*, 1998, p. 289, señala que ésta es para Orígenes una hipótesis, pero «una hipótesis favorita».

293 Agustín desenmascara este sofisma: primero señala que el alma no es sustancia de Dios y que ha sido hecha de la nada, pero que no podemos afirmar que la voluntad de Dios es la nada, sino que, al contrario, su voluntad es suficiente y no necesita materia alguna. *Ad Orosium* 2: «utrum eam Deus (quoniam particulam vel defluxionem eius non esse iam constat) ex nihilo creasse dicendus sit, eo quod durum et impium videatur voluntatem Dei dicere nihil esse, quo volente creata est», 3: «...quia voluntas creantis etiam sine materia sibi sufficit».

294 Agustín, *Ep.* 166 a Jerónimo. En 7 resume cuatro propuestas sobre el origen del alma, en 9 dice: «nam ut doceam multi a me flagitant, eisque me sicut alia multa, et hoc ignorare confiteor» («muchos me piden que les enseñe ese punto, y yo les confieso que lo ignoro con otros mil»). Jerónimo defiende el «creacionismo» de las almas, y Agustín le preguntaba si esta doctrina era compatible con la transmisión del pecado original.

295 Orígenes, *De principiis* I pref. 5: «¿Nace el alma por intermedio del semen, de suerte que su principio y sustancia estarían contenidos en las simientes corporales, o tiene otro origen? En este caso, ¿es engendrada o no, es introducida en el cuerpo desde el exterior o no? Esto no está suficientemente precisado en la predicación apostólica». Cit. H. Crouzel, *Orígenes*, 1998, p. 290. Pánfilo señala que no puede acusarse a Orígenes de herejía porque nada cierto hay en la Escritura, simplemente ha expuesto su criterio.

III.4. PRESENCIA DEL MUNDO EN LA SABIDURÍA DE DIOS

La utilidad de la filosofía pagana, aun subrayando su insuficiencia, representa una tradición constante en Alejandría. Filón y Clemente son el precedente inmediato de Orígenes, quien, a pesar de destacar la importancia de la Sagrada Escritura frente a la filosofía griega, conforma muchos aspectos de su pensamiento en función de ésta y trata de adaptarla a los dogmas de la fe. El mejor ejemplo de dicha adaptación es la utilización de la teoría platónica de la contemplación de las ideas. Por lo tanto, no nos debe extrañar que Orígenes presente el mundo de las «ideas» como coeterno a Dios, pues éstas son asumidas por el Hijo[296].

En consecuencia, como reflejo de la filosofía platónica, Orígenes afirma la presencia real en la Sabiduría de Dios de todas las cosas materiales antes de su manifestación en el mundo, es decir, la preexistencia del mundo en la Sabiduría de Dios[297]. De esto no se deriva un origen temporal previo a la creación, pues dicha presencia no ocurrió en un momento del tiempo. El mundo creado por Dios desde la eternidad es el de las ideas platónicas, mundo contenido en el Hijo, creado por el Padre eternamente en su Verbo.

Comm. 3, 4: «*Primum omnia antequam facta apparerent, semper in dei sapientia facta mansisse dicentes hoc uerbo: Deus enim quaecumque fecit faciendo non coepit*».

3, 4: «En primer lugar, que todas la cosas, antes de que aparecieran creadas, siempre lo estuvieron en la sabiduría de Dios, y lo decían con esta frase: cualquier cosa que hizo Dios, no comenzó haciéndola».

III.5. ORIGEN Y NATURALEZA DE LOS ESPÍRITUS

Orígenes afirmaba la existencia original de espíritus perfectos iguales[298]. Todas las criaturas racionales (inteligencias) habían sido creadas conjunta y absolutamente iguales: «*unum principium et unam esse substantiam*»[299]. Las criaturas permanecían absortas en la contemplación de Dios. La caída se produjo como consecuencia de la *sacietas* de la contemplación divina, entendida como una decisión del libre arbitrio de la criatura[300]. Esto produjo su degradación y les confirió una jerarquía en la medida de sus culpas (ángeles, almas y demonios). Por lo tanto, su diferencia no es de naturaleza, sino de disposición interior.

---

296 Orígenes emplea los términos Sabiduria, Logos, Imagen de Dios como títulos de Cristo. Col 1, 15-16: «Él es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, los Tronos, las Dominaciones, los Principados, las Potestades: todo fue creado por él y para él». También naturalmente Jn 1, 1: «en el principio era el Logos», y 1, 3: «todas las cosas fueron hechas por él». El Hijo es modelo (Sabiduría) e instrumento (Logos) de la creación. Esta doctrina guarda numerosos paralelismos con la de Plotino.

297 H. Crouzel, *Orígenes*, 1998, p. 265, explica esta posición de Orígenes: «el argumento esencial del Alejandrino es que Dios no ha podido comenzar a ser creador como si no lo hubiese sido antes... Metodio se escandalizó porque creyó que esa creación coeterna a Dios es la de las "inteligencias preexistentes", mientras que Orígenes afirma con toda claridad que estas últimas tuvieron un comienzo»; Orígenes se refería al «Mundo Inteligible de las "ideas"... Esta explicación dada en función de las filosofías platónica y estoica nada tiene contrario a la fe... La Sabiduría, que es el Hijo, puede ser participada por las creaturas racionales».

298 Orígenes, *De principiis* II 8-9.

299 Orosio, *Comm* 3, 5.

300 H. Crouzel, *Orígenes*, 1998, pp. 294-295.

Comm. 3, 5: «*Deinde dixerunt angelorum, principatuum, potestatum, animarum ac daemonum unum principium et unam esse substantiam et vel archangelo vel animae vel daemoni locum pro meritorum qualitate datum esse utentes hoc verbo: Maiorem locum minor culpa promeruit*».

3, 5: «Después dijeron que el origen de ángeles, principados, potestades, almas y demonios era uno solo, y era también una sola su sustancia, y que al arcángel, al alma o al demonio les fue concedido un grado por la cualidad de sus méritos, sirviéndose de esta otra frase: la culpa menor mereció mayor grado».

Orígenes insiste en que la diversidad de grados no se debe a la parcialidad de Dios en la creación[301], sino a los propios méritos de la criatura[302]. Fue el pecado cometido por la criatura el que la hizo merecer un mayor o menor lugar en el mundo, en proporción a la culpa cometida: «*maiorem locum minor culpa promeruit*». Agustín, por su parte, rebatirá este postulado, señalando que todas las criaturas han sido creadas igualmente buenas pero distintas, cada una de acuerdo con su propia naturaleza[303].

III.6. PURIFICACIÓN DE LOS ESPÍRITUS EN EL MUNDO

En el comienzo del libro II del *De Principiis*, Orígenes trata el tema del mundo sensible. Establece una relación de dependencia entre la caída original y la manifestación en el mundo. La inmersión en la materia es consecuencia del pecado. Pero, a la vez, esta correlación no es para Orígenes un acto de necesidad –por ejemplo, no se ha realizado en el caso del mayor pecador, el diablo–, es un acto libre de la benevolencia de Dios. El mundo terrestre se presenta como una prueba, un castigo misericordioso, una posibilidad de redención. En la exposición de Orosio parece subrayarse que el motivo por el que Dios creó el mundo fue para establecer un lugar adecuado en el que purgar los pecados de la preexistencia: «*ut in eo animae purgarentur quae ante peccaverunt*». Según esto, el mundo tangible queda como un ámbito de expiación, es decir, un lugar de purgación y purificación de las almas por los pecados cometidos con anterioridad en una esfera superior.

Comm. 3, 6: «*Mundum novissime ideo esse factum, ut in eo animae purgarentur quae ante peccaverunt*».

3, 6: «Dijeron también que el mundo fue hecho lo último, para que en él se purificaran las almas que con anterioridad habían pecado».

Por lo tanto, podría deducirse que sin ese pecado de las almas cometido en la preexistencia, el mundo tangible no habría sido creado[304].

301 Orígenes, *De principiis* I 5, 3; 9, 1.

302 1 Co 6,3: «¿No sabéis que hemos de juzgar a los ángeles?».

303 Agustín, *Ad Orosium* 8.

304 Agustín, *Ad Orosium* 10, rechaza de lleno esta teoría, que presenta el mundo visible como un lugar de prisión de las almas caídas; véase R. J. O'Connell, «St. Augustine´s criticism of Origen in the "Ad Orosium"», *REAug* XXX, 1984, pp. 84-99.

III.7. APOCATÁSTASIS

El componente más genuino de la escatología de Orígenes es su doctrina de la apocatástasis, es decir, la restitución (*restitutio*) de todas las cosas a su pureza espiritual originaria[305]. El final es el retorno a la unidad, pues el final ha de ser como el principio. Cuando todas las cosas hayan sido reducidas a la unidad, «Dios será todo en todos»[306]. La restitución de todas las cosas en Dios suprime la eternidad de las penas del infierno gracias a la misericordia divina[307]. Según el relato de Orosio, las almas pecadoras serán sometidas a un fuego purificador, tras el cual se salvarán. La purificación –más o menos duradera, pero no perpetua– se realizaría en la conciencia. Se trataría de una nueva conversión, de un reconocimiento libre de la bondad. En esta purificación todo vuelve al seno de Dios y el mal queda relegado a la nada absoluta. La consumación de todas las cosas es la destrucción del mal[308].

Comm. 3, 7: «*Ignem sane aeternum, quo peccatores puniantur, neque esse ignem verum neque aeternum praedicaverunt dicentes dictum esse ignem propriae conscientiae punitionem: aeternum autem iuxta etymologiam Graecam non esse perpetuum, etiam Latino testimonio adiecto, quia dictum sit: in aeternum et in saeculum saeculi postposuerit aeterno: ac sic omnes peccatorum animas post purgationem conscientiae in unitatem corporis Christi esse redituras*».

3, 7: «Predicaron que el fuego, indudablemente eterno, con el que los pecadores son castigados, ni es fuego verdadero ni eterno, al decir que se llamó fuego al castigo de la propia conciencia, y en cuanto a "eterno", según la etimología griega[309], no significa "perpetuo", incluso se añadió un testimonio latino, porque se dijo: detrás de eterno se puso *in aeternum et in saeculum saeculi*[310]; y que así, todas las almas de los pecadores, después de la purificación de la conciencia, han de volver a la unidad del cuerpo de Cristo».

La apocatástasis es universal; según el texto de Orosio, incluso el diablo será redimido en el momento de la restauración final[311], pues su naturaleza original, creada por Dios, no es mala.

---

305 El principal texto en el que se basa es 1 Co 15, 23-28: «cada cual (resucitará) en su rango: Cristo como primicias; luego, los de Cristo en su Venida. Luego, el fin, cuando entregue a Dios Padre el Reino, después de haber destruido todo Principado, Dominación y Potestad. Porque debe él reinar *hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies* (Sal 8,7). El último enemigo en ser destruido será la Muerte. Porque *ha sometido todas las cosas bajo sus pies*. Mas cuando diga que "todo está sometido", es evidente que se excluye a Aquel que ha sometido a él todas las cosas. Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo». También Hch 3, 21.

306 Orígenes, *De principiis* III 6. Sin embargo, la apocatástasis origeniana no es panteísta, la unión con Dios no anula las criaturas. H. Crouzel, *Orígenes*, 1998, pp. 366-368.

307 Orígenes, *De principiis* I 8, 3.

308 Orígenes, *Contra Celso* 8, 72.

309 En *Ad Orosium* 5-7, Agustín delimita y comenta el significado latino de los términos griegos correspondientes. El obispo concluye que las penas del infierno son eternas en el sentido de que no tendrán fin. Así lo expresa también en *Civ. Dei* XXI 23: «quia vita aeterna sanctorum sine fine erit, supplicium quoque aeternum quibus erit, finem procul dubio non habebit» («como la vida eterna de los santos no tendrá fin, tampoco el suplicio eterno de los condenados lo tendrá, sobre esto no hay la menor duda»).

310 Sal 9, 6 y 10, 16.

311 H. Crouzel, *Orígenes*, 1998, p. 369. No está claro que ésta haya sido verdaderamente la posición de Orígenes, sino sólo que es una acusación de sus detractores. Por una parte, en el *De princ*. III 6, 5, aunque no de forma

Comm. 3, 7: «*Voluerunt etiam de diabolo asserere, sed non praevaluerunt, eo quod cum substantia in eo bona facta perire non possit exusta in totum malitia diaboli aliquando salvandam esse substantiam*».

3, 7: «Quisieron incluso aseverarlo del diablo, pero no pudieron, ya que afirmaron que, como la sustancia buena que hay en él es imperecedera, una vez consumida totalmente su malicia, la sustancia del diablo alguna vez podrá salvarse».

III.8. RENOVACIÓN DEL SACRIFICIO DE CRISTO

Se acusó a Orígenes de establecer cierta subordinación[312] entre Dios Padre, Dios verdaderamente absoluto, origen de la divinidad, y el Hijo, manifestación del Logos. Esta recriminación fue formulada con posterioridad al arrianismo y al concilio de Nicea y, por tanto, está fuera de los planteamientos del alejandrino. No obstante, Orígenes defiende que tanto el Hijo como el Espíritu poseen la divinidad como bien propio, de forma perfecta, sin posibilidad de crecimiento o mengua[313]. También se encuentra en Orígenes la frase que será utilizada contra los arrianos: «no existe momento en que el Hijo no fuese»[314]. Sobre la humanidad de Cristo explica que del pecado cometido por los espíritus en la preexistencia sólo se libró el alma humana asumida por el Verbo, y que Cristo-Hombre existe antes de la Encarnación. Junto a esto, Orígenes afirma que el sacrificio de Cristo se produjo una sola vez, que su valor es cósmico, que afecta a cielo y tierra, y que, por tanto, no ha de ser renovado. Sin embargo, por una interpretación abusiva de sus detractores (Jerónimo, Teófilo de Alejandría), se le atribuye la doctrina de la renovación del sacrificio de Cristo para la salvación de los demonios[315]. Ésta es la tradición que recoge Orosio; según su interpretación, la labor de Cristo se presenta relacionada con la necesidad de expiación de los espíritus caídos, de tal modo que adquiriría la apariencia (*qualitas formae*) de aquellos espíritus que visitaba (*angeli*, *potestates*, *universi superiores*...), a los que predicó la remisión. A continuación, se produjo la Encarnación, para repetir esta misión entre los hombres; y, tras la Pasión, su retorno al Padre.

---

rotunda, encontramos una referencia clara a la salvación del diablo; pero, por otra parte, en su *Carta a los amigos de Alejandría*, Orígenes se queja de que se le haya atribuido esta opinión. En cuanto a la naturaleza del Diablo, Orígenes se pregunta si la permanencia en la maldad no se tornaría naturaleza; se pregunta, con el neologismo *péphysiômenon*, si el diablo se ha «naturizado» en la maldad (p. 370).

312 Sin duda por una exageración de Jn 14, 28: «El Padre es más grande que yo».

313 H. Crouzel, *Orígenes*, 1998, p. 253. Sobre el Hijo señala que es engendrado de forma libre, pero al mismo tiempo necesaria, «porque en Dios libertad y necesidad coinciden. Dios es Padre desde toda la eternidad, porque en él no hay cambio: por lo tanto engendra a su Hijo desde toda la eternidad» (p. 258).

314 Orígenes, *De Principiis* I 2, 9, IV 4, 1; *Com. a la Ep. a los Romanos* I 5. Cit. H. Crouzel, *Orígenes*, 1998, p. 261: «es inconcebible que el Padre haya existido jamás sin su Sabiduría, su Razón, su Palabra, expresiones todas que designan al Hijo».

315 H. Crouzel, *Orígenes*, 1998, p. 275. Orígenes distingue una doble resurrección: una parcial, la del bautismo, y otra perfecta, la resurrección final. Esta afirmación «fue entendida en sentido contrario por Jerónimo (...) Jerónimo lo entiende como si Orígenes afirmara una dualidad de sacrificios, ya que Cristo debería ser crucificado nuevamente en el cielo a favor de los demonios». Por otra parte, para los prenicenos, las teofanías del Antiguo Testamento (por ejemplo, Abrahán en la encina de Mambré y luego en el sacrificio de Isaac) son «apariciones del Hijo, agente de la Trinidad *ad extra*... Es en este contexto donde Orígenes declara que Cristo se hizo hombre entre los hombres y ángel entre los ángeles» (p. 270). Este testimonio le sirve a Jerónimo para confirmar su teoría, incluyendo expresamente a los demonios.

Comm. 3, 8: «*De corpore vero domini sic tradiderunt, quia cum usque ad nos veniens filius dei post tot milia annorum otiosus eo usque non fuerit, sed praedicans remissionem angelis, potestatibus atque universis superioribus, cum qualitatem formae eorum, quos visitaret, assumeret, usque ad palpabilitatem carnis assumptionis specie crassuisse: hoc passione et resurrectione determinans rursus donec usque ad patrem veniret ascendendo tenuasse; ita neque depositum usquam fuisse corpus nec in corpore ullo regnantem circumscribi deum*».

3, 8: «Sobre el cuerpo del Señor divulgaron que el Hijo de Dios, como hasta llegar a nosotros después de tantos miles de años no estuvo ocioso[316,] sino que predicó la remisión de ángeles, potestades y todos los seres superiores, asumiendo la cualidad de la forma de aquellos a los que visitaba, tomó consistencia mediante la apariencia de la asunción de la carne hasta hacerse palpable, poniendo fin a esto con su pasión y su resurrección, hasta que, al volver de nuevo al Padre, con la ascensión lo atenuó; así, ni su cuerpo fue jamás abandonado, ni el reinado de Dios se circunscribe a ningún cuerpo».

III.9. RACIONALIDAD DE LOS ASTROS

Platón había expuesto en el *Timeo* su cosmogonía y, entre otras cosas, había señalado que las esferas celestes estaban dotadas de alma[317]. Siguiendo esta tradición, Orígenes presentaba a los astros como seres animados y racionales[318], criaturas espirituales caídas de su primera condición de espíritus puros a causa del pecado. Orosio también recogió este postulado origenista; sin embargo, su explicación es contradictoria, pues si de un lado señala su posibilidad de corrupción, de otro indica su falta de libertad, por estar al servicio del hombre[319].

Comm. 3, 9: «*Creaturam quoque subiectam corruptioni non* volentem *intellegendam esse dicebant solem et lunam et stellas; et haec non elementarios esse fulgores, sed rationales potestates, praebere autem servitium corruptioni, propter eum, qui subiecit in spe*».

3, 9: «Decían también que el sol, la luna y las estrellas debían comprenderse como criaturas sujetas a corrupción y sin voluntad; y que éstas no eran fulgores elementales, sino racionales potestades y, sin embargo, ofrecían servicio a la corrupción *a causa de aquél que las sometió en la esperanza*[320]».

---

316 El concepto de «Dios ocioso» es una exageración de la impasibilidad de Dios, y se suele aplicar al Padre.

317 Platón, *Timeo* 38e.

318 Orígenes, *De principiis* I 7, 2-5

319 Se trata de una nueva hipótesis de Orígenes. H. Crouzel, *Orígenes*, 1998: los astros, «cuyas almas preexistían y fueron sometidas a la vanidad de los cuerpos visibles para servicio de los hombres. Ellos también son susceptibles de pecar. ¿Su entrada en el cuerpo es la consecuencia de una falta, como parecen pensarlo muchos intérpretes de Orígenes, antiguos y modernos, u ocurrió sólo para el servicio de los hombres, sin demérito de su parte? El texto de Rufino parece más bien estar a favor de la segunda solución».

320 Rm 8, 20. Por otra parte, Agustín, *Ad Orosium* 11, 14, toca el tema pero no da una respuesta clara sobre el carácter animado de los astros, pues manifiesta su ignorancia en ese punto.

III.10. REPERCUSIÓN DE LA EXPOSICIÓN ORIGENISTA. AGUSTÍN

En contraste con lo mucho que se ha escrito sobre el priscilianismo, el tema de la recepción de las doctrinas origenistas en Galicia, tratado en la segunda parte del *Commonitorium*, ha despertado una menor atención historiográfica. Resulta obvio señalar que la repercusión social que el priscilianismo mantuvo durante varios siglos en el noroeste peninsular explicaría su interés y prevalencia; pero, por otro lado, está igualmente claro que Orígenes y sus interpretaciones exegéticas han sido y siguen siendo un tema siempre atractivo para el estudioso de la historia del cristianismo de los primeros siglos. Lo cierto es, en todo caso, que la exposición de Orosio en *Commonitorium* 3 ha sido poco tratada por la historiografía.

Según hemos visto, pidiendo ayuda y consejo a Agustín sobre todas estas cuestiones, termina el presbítero su doble exposición de las herejías de su patria. Priscilianismo y origenismo eran dos males que dañaban a sus fieles y que motivaron su partida hacia África, para recibir allí la medicina de las enseñanzas del doctor de Hipona: «he expuesto con brevedad esto, como pude retenerlo, para que, una vez hayas conocido todas las enfermedades, te apresures a suministrar el remedio»[321].

Sabemos que la primera información amplia de los postulados priscilianistas que conoce Agustín es la que le proporciona Orosio; de la misma forma, también sospechamos que sobre las doctrinas origenistas no parece que Agustín tuviera un gran conocimiento antes de 414, pues reiteradamente pide a Jerónimo información sobre las mismas. Agustín había escrito en 392 a Jerónimo pidéndole una traducción de diversos comentarios bíblicos y de la obra de Orígenes[322], pero no recibió respuesta. Jerónimo estaba molesto, entre ambos eruditos se había producido un distanciamiento que Jerónimo juzgó con acritud[323] y que duró más de una década. Por otra parte, a los ojos de Jerónimo la obra de Orígenes había caído en desgracia al iniciarse su enemistad con Rufino. A Agustín le disgustó profundamente este enfrentamiento entre los dos antiguos camaradas: ¿qué amigo en el presente –se preguntó– no será temido como un enemigo futuro?[324]. Agustín, pues, no recibió de Jerónimo la información sobre Orígenes que deseaba. En consecuencia, es probable que el *Commonitorium* fuese su primera puesta al día sobre el origenismo y la causa de su primera oposición a éste[325].

En contraste con la agria disputa en la que se encuentraba inmerso Jerónimo frente a los defensores de la exégesis origenista, Agustín parece mostrar en este momento una actitud mucho más prudente y matizada, y, si califica sin reparos de herejía al priscilianismo, mide sus palabras sobre las doctrinas origenistas, señalando que rechaza algunas de sus opiniones que la Iglesia no admite, tal vez como resultado de la exposición que en este sentido encuentra en el

---

321 Orosio, *Comm*. 4: «hoc, sicut retinere potui, breviter expositum est, ut perspectis omnibus morbis medicinam adhibere festines».

322 Agustín, *Ep.* 28, 2, 2.

323 Jerónimo, *Ep.* 72 del epistolario agustiniano.

324 Agustín, *Ep.* 73, 3, 6.

325 R. J. O'Connell, «St. Augustine´s criticism…», 1984, p. 84: «Augustine's repeated pleas in his letters to Jerome for illumination on the specifics of Jerome's developing opposition to Origen's views, show two things quite clearly: Augustine's own ignorance in respect to Origen's views, and Jerome's near-total unresposiveness to his requests for that information. It begins to appear more and more evident that Augustine had to await the arrival of Paul Orosius from Spain before he obtained the clarifications he had long desired. The signs are that Orosius brought him his acquaintance with Origen's views, and elicited from him his first expression of opposition to those views».

Commonitorium. Así, por ejemplo, en la *Ep.* 169, a Evodio, comenta que ha respondido a Orosio en «*uno libro non grandi*» (el *Ad Orosium*) sobre «*Priscillianistarum haeresi, et Origenis quibusdam opinionibus quas no recepit Ecclesia*»[326].

También la exposición de Orosio contrapone la falsedad integral del priscilianismo frente a las proposiciones origenistas, que contienen alguna *doctrina sana*, como la propugnada sobre la Trinidad –precisamente, en contraste con la priscilianista–, o la doctrina de la creación *ex nihilo*; pero, junto a éstas, el origenismo difundía también numerosos *errores*. Éstos son los que, en una especie de sumario[327], le imputa Orosio:

1. Sobre la creación *ex nihilo*, Orosio presenta a Agustín un reparo origenista que adopta la forma de un sofisma: si Dios lo hizo todo de la nada, entonces, su voluntad era la nada. Agustín solventa esta argucia dialéctica que confunde la capacidad de crear con la materia creada.

2. Sobre el tema de los universales, Orosio atribuye a los origenistas la creencia en que todos los seres existen *realmente* en la Sabiduría de Dios (Logos) antes de su manifestación en el mundo visible, lo que éstos declaraban con la frase: «*Deus enim quaecumque fecit faciendo non coepit*»[328]. Hay aquí una adaptación cristiana de la teoría platónica de las «ideas», que a los origenistas los lleva a afirmar una existencia real del mundo en el Logos. Agustín comenta al respecto: «*in Dei sapientia omnium faciendarum rerum rationes esse poterunt, non tamen factae*»[329]. Respecto a las razones ideales presentes en el Logos, el obispo de Hipona puntualiza que Dios crea porque conoce, pero no que conoce porque crea, es decir, la existencia no precede al conocimiento, pues la existencia del mundo no añade nada a la sabiduría de Dios. Agustín niega, pues, la doctrina de la preexistencia: «*noverat ergo ea facienda, non facta: noverat ut facere, non quia fecerat*»[330].

3. Los origenistas afirmaban el origen único y la naturaleza común («*unum principium et unam esse substantiam*») de los seres espirituales: ángeles, principados, potestades, almas y demonios. Éstos se encontraban originalmente en una especie de estado de éxtasis divino; su desobediencia a Dios produjo su caída –nótese la similitud con la doctrina priscilianista del descenso de las almas–, asumiendo, en la medida de sus pecados, una jerarquía. Su rango le fue dado por la diversidad de sus méritos, lo que afirmaban con la frase: «*maiorem locum minor culpa promeruit*»[331]. Esta proposición origenista es considerada errónea por Agustín, señalando que, por la bondad de Dios, todas las cosas del mundo han sido creadas buenas, cada una según su naturaleza: «*in quo fierent omnia bona valde secundum naturam*»[332].

---

326 Agustín, *Ep.* 169: «herejía de los priscilianistas y sobre algunas opiniones de Orígenes no admitidas por la Iglesia». Y con el mismo sentido en *Retractationes* II 44: «consultationi de Priscillianistis, et de quibusdam Origenis sensibus quos catholica fides improbat» («sobre los priscilianistas y sobre las opiniones de Orígenes que rechaza la fe católica»).

327 R. J. O'Connell, «St. Augustine´s criticism…», 1984, p. 85, señala que Orosio habría propocionado a Agustín una información más amplia de forma oral: «Orosius may well have composed that *Commonitorium* as kind of *aide-mémoire*, or written summary of conversations that fleshed out the views he put down more tersely in writing: the *Commonitorium*, then, tells us the minimum of what he communicated to Augustine».

328 Orosio, *Comm.* 3, 4: «cualquier cosa que hizo Dios, no comenzó haciéndola».

329 Agustín, *Ad Orosium* 8, 9: «las razones de las cosas que han de ser hechas pueden existir todas en la sabiduría de Dios, pero no las cosas hechas».

330 Agustín, *Ad Orosium* 8, 9: «así, pues, Dios conocía lo que había de hacer, no por ser hecho; conocía para hacerlo y no porque lo hizo».

331 Orosio, *Comm.* 3, 5: «la culpa menor mereció mayor grado».

332 Agustín, *Ad Orosium* 8, 9: «en el cual [el mundo] se hicieron todas las cosas verdaderamente buenas según su naturaleza».

4. La proposición origenista anterior conduce a la doctrina de la metempsicosis. Las almas, según esta proposición, debían de purificar sus culpas anteriores, para lo cual se señala un lugar: el mundo visible; en consecuencia, ha sido, en cierto modo, el pecado previo de las criaturas racionales el motivo por el cual el mundo ha sido creado. La doctrina de la preexistencia de las almas es una de las más apreciadas por Orígenes porque, frente a los marcionitas, le permitía afirmar la bondad del Creador. El mundo y la materia aparecen creados como el lugar en el que las almas purgan sus pecados anteriores. Según los origenistas, el mundo fue hecho lo último («*novissime*»[333]), porque es el lugar de expiación de las almas que habían pecado en existencias anteriores. Agustín se pregunta: «*qua tandem affirmatur audacia, non futurum fuissse mundum, id est, caelum et terram, nisi propter necessitatem purgandorum spirituum rationalium, qui vel in caelo vel in terra non essent nisi pro meritis peccatorum?*»[334].

5. Mucho más complicada para Agustín es la propuesta sobre el origen del alma[335]. Este asunto –que es común al priscilianismo–, sobre el que la Iglesia no tenía una doctrina establecida –salvo la afirmación general de que el alma es creada por Dios–, había preocupado a Agustín, que lo había tratado en *De libero arbitrio* (391-395) sin dar una respuesta segura, y continuaba siendo objeto de su cuidado en 414; por eso aprovecha el viaje de Orosio para preguntar su opinión a Jerónimo y trasladarle sus propias reflexiones. Sobre el origen de las almas, el obispo niega el emanatismo, niega su preexistencia en un *promptuarium*, niega también la metempsicosis, pero desconoce aún muchas cosas. En la *Ep.* 116, a Jerónimo, reconoce no haber resuelto sus propias dudas: «*doce ergo, quod doceam, nam ut doceam, multi a me flagitant eisque me sicut alia multa et hoc ignorare confiteor*»[336].

6. Una de las cuestiones más conocidas de Orígenes es su doctrina escatológica de la apocatástasis: la restitución final de todas las criaturas a la pureza espiritual originaria, una vez purgadas sus culpas. Orosio también incluye este postulado en su consulta, señalando que los partidarios del teólogo alejandrino negaban la eternidad de las penas del infierno, por lo que aseveraban incluso la rehabilitación final del diablo, afirmando que el fuego eterno (*ignis aeternus*) no es más que el castigo de la propia conciencia. Sobre este tema, Agustín se mueve con comodidad y contundencia; considera absurda la apocatástasis origenista, pues señala que,

---

333 Orosio, *Comm*. 3, 6.

334 Agustín, *Ad Orosium* 8, 9: «¿con qué audacia afirman que el mundo, es decir, el cielo y la tierra, no existiría si no fuera por la necesidad de purificación que tienen los espíritus racionales, los cuales no estarían en el cielo o en la tierra si no fuera a causa de sus pecados?».

335 R. J. O'Connell, «St. Augustine´s criticism…», 1984, precisa el contenido de la posición agustiniana en el *Ad Orosium* respecto a la hipótesis origenista de las almas caídas. O'Connell concluye que Agustín «in no way expressly rejects the precise feature of Origenism that held we were all "fallen souls"» (p. 97), sino, más bien, la proposición de que Dios creó el mundo como lugar adecuado de purificación de las almas caídas.

336 Agustín, *Ep.* 166, 9: «enséñame pues lo que tengo que enseñar; sobre este asunto muchos me piden que les enseñe y yo confieso que, como otras muchas cosas, lo ignoro». L. Robles, «San Agustín y la cuestión priscilianista sobre el origen del alma», *Augustinus* 38, 1980, pp. 56 y 59, señala: esta carta es, en el fondo, «una crítica o refutación de la *Epístola* 126 de Jerónimo», en la que éste mantiene «firmemente la tesis de que Dios crea un alma para cada cuerpo», «Agustín no acaba de ver cómo puede entenderse que puedan ser condenadas las almas de los (niños) que mueren sin bautismo, si éstas son creadas directamente por Dios»; en p. 68 resume: «Agustín no sabrá qué posición adoptar, después de haber defendido la preexistencia en sus primeros años, para sostener posteriormente el traducianismo. Pero, a medida que la firme adhesión de san Jerónimo al creacionismo se va haciendo más notoria, terminará por suspender su juicio, para quedar en una eterna duda».

si las penas del infierno no son eternas, tampoco lo es la recompensa de los justos: «*si misericordia nos provocat credere, non futurum impiorum sine fine suppliciu; quid de praemio iustorum credituri sumus (...)? An iterum etiam iustos ex illa sanctificatione et vita aeterna in peccatorum immunditiam atque in mortem relapsuros esse dicemus?*»[337].

7. Sobre la naturaleza de Cristo, Orosio recoge la tradición que atribuye a Orígenes la afirmación de que el cuerpo de Cristo no había estado ocioso antes de su encarnación, sino que había asumido la apariencia (*qualitas formae*) de los espíritus (ángeles, potestades y seres superiores) a los que había redimido con anterioridad, y que, de la misma forma, Cristo había adoptado el cuerpo humano sólo temporalmente y en apariencia, abandonándolo tras su pasión y resurrección. Agustín no toca este tema en su respuesta a Orosio.

8. Finalmente, la doctrina sobre los astros origenista afirmaba que eran potestades racionales sujetas a corrupción. Agustín manifiesta su desconocimiento sobre este tema, sobre el que la Escritura no se pronuncia, y sobre el que no muestra gran interés, pues, sea de una forma u otra, no afecta a nuestra salvación. Sobre este punto, aconseja preferir la prudencia a la irreflexión.

* * *

Realmente, las proposiciones aquí expresadas no volvieron a tener relevancia en España. Sin duda, el problema acuciante del priscilianismo diluyó las doctrinas origenistas de los Avitos. Ningún escritor eclesiástico posterior dará una noticia tan amplia de la presencia de doctrinas origenistas en la Península, por más que el origenismo continuara siendo en Oriente fuente de discordias.

---

337 Agustín, *Ad Orosium* 6, 7: «si, movidos por la misericordia, creemos que el suplicio de los impíos tendrá fin, ¿qué hemos de creer sobre el premio de los justos? (...) ¿Diremos también que los justos en estado de santidad y en posesión de la vida eterna pueden recaer en la inmundicia del pecado y en la muerte?».

CAPÍTULO IV

CONTRA PELAGIVM

IV.1. LA CUESTIÓN PELAGIANA

1. Introducción. En los primeros meses de 415 Orosio viajó a Palestina. Su llegada debió de producirse a finales de la primavera. Enseguida, de acuerdo con sus planes, se instaló en Belén, junto a Jerónimo, que lo acogió con cordialidad: «según su merecimiento y tu mandato, he recibido al presbítero Orosio, hombre honorable, hermano mío e hijo de tu dignación»[338].

Según la *Ep*. 166, Orosio visitó a Jerónimo para consultarle la cuestión teológica del origen del alma, buscaba una respuesta ortodoxa que oponer a las interpretaciones que habían sembrado en Galicia el priscilianismo y el origenismo. Sin embargo, como hemos señalado en el capítulo biográfico, en el fondo de su viaje latía la cuestión del pelagianismo, tal y como nos demuestra el *Sermón* 384A[339]. Al emprender su ofensiva antipelagiana, Agustín buscó el apoyo de Jerónimo; en este contexto, el viaje de Orosio fue la *occasio*[340] que permitió el restablecimiento de la concordia entre los dos eruditos y la creación de un pacto antipelagiano. En Jerusalén, en julio de 415, el joven presbítero hispano intervino en la polémica enfrentándose personalmente al propio Pelagio.

Éste era un monje de origen britano[341]. Su nacimiento fue humilde, lo que suplió con constancia y talento. En una larga estancia de varios años en Roma (384-410), había alcanzado

---

338 Jerónimo, *Ep*. 134, 1, *ad Augustinum.*

339 F. Dolbeau, «Le sermon 348A...», 1995, p. 45.

340 Agustín, *Ep*. 166, 2.

341 Pelagio nació en Britania hacia el 354, llegó a Roma entre 380 y 384, siendo entonces bautizado. Entre sus obras destacamos su *Epistula ad Demetriadem*; sus célebres *Expositiones XIII epistularum Pauli*, su *De natura*, su *De libero arbitrio* (415) –estas dos últimas, conservadas fragmentariamente en la refutación de Agustín, son fundamentales para comprender su polémica sobre el tema de la gracia–; y, por último, su *Liber testimoniorum*, conservado, también en parte, en la réplica de Jerónimo, *Dialogi contra Pelagianos* (416). Cf. J. Quasten, *Patrología* III, 1993, 557-582.

fama de hombre virtuoso, pues Paulino de Nola y Agustín –en ese tiempo– le tenían en gran estima. En Roma, Pelagio había ejercido una notable influencia religiosa, incluso había trabado amistad con la poderosa familia de los Anicios. Tras el saqueo de Roma por Alarico en 410, emigró a África. En otoño de 410 Pelagio desembarcó en Hipona, pero no pudo entrevistarse con Agustín, que estaba ausente de la ciudad[342]; se intercambiaron, eso sí, breves cartas de cortesía[343]. Algún tiempo más tarde, Agustín alcanzó a verlo una o dos veces en Cartago (tal vez en mayo de 411), pero, dedicado por entero al conflicto donatista, no llegó a conversar con él[344]. Seguidamente, Pelagio partió de Cartago y marchó a Tierra Santa (412/413), donde fue bien acogido por su obispo, Juan de Jerusalén. En Palestina debió de encontrarse con Jerónimo –quizás recordaron la época en el que ambos habían coincidido en Roma– pero si hubo amistad, duró poco tiempo, pues Jerónimo en su *Epístola a Ctesifonte*[345] (414) refuta sus postulados. Asimismo, la buena relación de Pelagio con Juan de Jerusalén debió de despertar enseguida la suspicacia de Jerónimo[346].

Pelagio había ganado una sólida reputación de hombre ascético, por lo que convirtió en doctrina el patrón de su propia vida. La fuente más segura de su pensamiento está en su *Comentario a las epístolas de San Pablo* y en su *Epístola a Demetríade*[347] (413), donde desarrolla su doctrina sobre la naturaleza humana y la gracia. El mensaje rigorista de Pelagio era duro pero sencillo, toda su doctrina se podría tal vez resumir en dos puntos: la bondad sin mengua de la naturaleza humana y el valor del esfuerzo personal. A partir de estos principios cabía extraer algunas conclusiones. Así, en la relación entre gracia y libre albedrío, Pelagio considera la libertad humana como una gracia de creación, otorgada por Dios a todos los hombres; como contrapartida

342 Anterior a su llegada a Hipona, se ha supuesto una estancia de dos o tres años de Pelagio en Sicilia, donde habría compuesto el *De natura* (*Dictionnaire de théologie catholique* 12, «Pélagianisme», col. 680); pero es más probable que, como consecuencia del saco de Roma, se embarcara directamente para África, como otros refugiados, y que sólo el azar le hiciera descender en Hipona. Aquí, sin embargo, no coincidió con Agustín, que estaba ausente. También en esta época el balear Consencio tuvo que desistir de encontrarse con Agustín, *Ep*. 119, 1.

343 Una de estas cartas podría ser la *Ep.* 146 de Agustín, que Pelagio empleará a su favor en el concilio de Diópolis (Agustín la cita textualmente en *De gestis Pelagii* 27-28, 52); si no es ésta la carta que en 415 Orosio llevó a Palestina de parte de Agustín para entregar a Pelagio (véase F. Dolbeau, «Le sermon 348A...», 1995, pp. 45-46). En *De gestis Pelagii* 26, 51 y 27-28, 52, Agustín afirma que en esta relación epistolar además de las alabanzas de cortesía ya insinuó discrepancias sobre la doctrina de la gracia.

344 Agustín, *De gestis Pelagii* 22, 46.

345 Jerónimo, *Ep*. 133. Ctesifonte era un rico protector de Pelagio.

346 Entre los escritos polémicos de Jerónimo está su *Ep*. 51 (traducción de una carta de Epifanio) y su *Contra Juan de Jerusalén* (año 397), en el que siembra dudas sobre el origenismo del obispo jerosolimitano. La reconciliación entre Jerónimo y Juan no fue del todo sincera. Cf. Y.-M. Duval, «Sur les insinuations de Jérôme contre Jean de Jérusalem: de l'arrianisme à l'origenisme», *RHE* 65, 1970, pp. 353-374.

347 Esta carta circulaba sin firma y fue denunciada por Agustín, *Ep.* 188 (a. 417/418). Demetríade fue una joven romana (398-*c*.460), perteneciente a la ilustre familia de los Anicios, que había rechazado un matrimonio muy ventajoso para consagrarse como virgen de la Iglesia. El acontecimiento tuvo gran repercusión, ya que lo recogen el papa Inocencio I (PL 20, 518-519), Agustín, Pelagio y Jerónimo. Jerónimo escribió en Belén un tratado *Ad Demetriadem* (*Ep*. 130) sobre la virginidad. Igualmente, Pelagio, en su *Ep. ad Demetriadem,* desarrolló su doctrina sobre la naturaleza y la gracia: señaló que la naturaleza humana es buena, que el hombre cuenta con la posibilidad de elegir entre el bien y el mal, e incluso que, ante el pecado, cuenta con la ayuda de la gracia; pero ésta no se presenta en forma de ayuda interna sino a modo de ejemplo a seguir; esta ayuda es la Ley antes de Cristo y, tras su venida, la imitación de Cristo. Cf. K. C. Krabbe, «*Epistula ad Demetriadem de vera humilitate*. A Critical Text and Translation with Introduction and Commentary», *Patristic Studies* 97, 1997. Por su parte, Agustín escribió una breve carta (*Ep*. 150; a. 413/414), en estilo elevado, a su abuela Proba y a su madre Juliana, destacando la importancia de la consagración de Demetríade.

a esa iniciativa divina, exige del hombre un esfuerzo personal para obrar el bien, un esfuerzo moral contra el pecado. Señalaba igualmente que la ayuda de Dios se precisa constantemente para guiar la razón y la voluntad; pero ésta es una ayuda externa que facilita el cumplimiento de la ley divina[348]. Esta concepción le llevó también a negar el pecado original, al que calificaba como una falta personal de Adán. Pelagio consideraba absurda la noción de pecado original pues hacía a los hombres incapaces por sí mismos de conseguir una vida virtuosa. Otro de sus escritos fundamentales es su tratado *Sobre la naturaleza*[349], en el que expone una concepción de la naturaleza humana radicalmente distinta de la agustiniana, una concepción optimista que carga sobre el hombre toda la responsabilidad de luchar contra sus propios pecados, pues su naturaleza, creada originariamente buena e inmutable, se halla libre de cualquier debilidad heredada.

Su principal discípulo, Celestio, había marchado también a África, donde permaneció cuando Pelagio continuó su camino hacia Jerusalén. Su suerte fue bien distinta; mientras Pelagio era bien acogido en Tierra Santa, Celestio, en Cartago –al tratar de ingresar en el presbiteriado–, fue acusado de herejía por Paulino, diácono de Milán, ante el obispo Aurelio y condenado en un sínodo local reunido en 411[350]. Como abogado, Celestio difundió con vehemencia sus postulados sobre el pecado original y el bautismo de los niños, de los que probablemente había sacado conclusiones más allá de las del propio Pelagio. La acusación contra Celestio se basó en seis puntos entre los que destacan su consideración de la muerte corporal como un hecho natural y no consecuencia del pecado de Adán, su negación de la transmisión del pecado original y, por tanto, de la necesidad del bautismo de los niños para la remisión de los pecados[351]. Celestio negó la doctrina del pecado original y, en consecuencia, consideró innecesario el bautismo de los

---

348 Pelagio señaló la necesidad de las obras y de los méritos personales para la salvación; pero, junto a esto, mantuvo doctrinas polémicas que ponen en un plano de igualdad la gracia y la libertad humana. Es célebre su distinción entre posibilidad de hacer el bien (donación gratuita que Dios otorga a la naturaleza humana) y voluntad y acción del bien (cuya fuente es sólo del libre arbitrio humano, sin nuevo auxilio divino).

349 La fecha de composición del *De natura* es problemática. Se suele fijar en 414; sin embargo, Y.-M. Duval, «La date du "De nature" de Pélage», *REAug* 36, 1990, pp. 257-283, la sitúa en 405/406.

350 Celestio fue abogado en Roma, donde conoció a Pelagio, a quien acompañó a África. Celestio fue acusado por el diácono milanés Paulino –amigo de Agustín, a quien pedirá más tarde una *Vita Ambrosii*–, ante el obispo de Cartago, Aurelio. El sínodo reunido en octubre/noviembre de 411 condenó sus doctrinas. De África, Celestio marchó a Éfeso, donde fue ordenado presbítero, y después a Constantinopla. Reapareció en Roma durante el papado de Zósimo (417-418). Partió de nuevo al exilio, volviendo a aparecer en Roma y en Constantinopla en 423-424 con el grupo de Julián de Eclano. Fue condenado en la *Tractoria* de Zósimo (418) y en el concilio de Éfeso de 431 (cf. J. Quasten, *Patrología* III, 1993, pp. 582-584; G. Bonner en *Augustinus-Lexicon* 1, 1994, col. 693-698).

351 En el sínodo de Cartago de 411 Celestió leyó primero un resumen de su pensamiento, a continuación, su acusador, Paulino, le atribuye seis postulados: 1, que Adán fue creado mortal, por tanto, la muerte corporal no es consecuencia del pecado original; 2, su pecado fue personal y no extensible a todo el género humano; 3, los niños nacen libres de todo pecado, en la misma situación en la que se hallaba Adán antes de su caída; 4, el género humano no muere enteramente por Adán ni, por tanto, resucita enteramente por Cristo; 5, el cumplimiento de la Ley permite la salvación en igual medida que el Evangelio; 6, antes de la venida de Cristo ha habido hombres libres de pecado. Sobre estas proposiciones, véase Agustín, *De gestis Pelagii* 11, 23. Se han conservado fragmentos de los escritos de Celestio en Jerónimo, en Zósimo y principalmente en Agustín: en *De gestis Pelagii* y en *De gratia Christi et de peccato originali* Agustín refuta el *Libellus brevissimus* que Celestio difundió tras el sínodo de 411; en *De perfectione iustitia hominis* (415) refuta las *Definitiones ut dicitur Caelistii* que defendían la *impeccantia*. Las *Definitiones* que conservamos de Celestio son más radicales que las de Pelagio, aunque probablemente también más coherentes desde un punto de vista lógico. En diversas ocasiones Pelagio se aparta de las opiniones de Celestio. En el concilio de Dióspolis (415), Pelagio no acepta la definición de la gracia de Celestio y lo mismo puede decirse del bautismo de los niños pequeños y de la *impeccantia*. La investigación actual se pregunta si lo que entendemos por pelagianismo es más la obra de los seguidores de Pelagio que de él mismo.

niños recién nacidos, a los que consideraba libres de toda culpa, pues no se transmitía a ellos la pena de la que sólo Adán se hizo acreedor. Esta postura despertó indudablemente la hostilidad de un tribunal episcopal que tradicionalmente había defendido los beneficios del bautismo y ante el que se intentaba rebajar la importancia de la Iglesia como dispensadora legítima del perdón de los pecados. La sentencia de Cartago en 411 fue fundamental en la evolución del pelagianismo, pues a ella se remitieron una y otra vez todos los pronunciamientos posteriores. Después de la condena de Celestio, sus partidarios en Cartago dejaron de expresar públicamente sus opiniones contrarias a la que Agustín llama *fundatissima fides* de la Iglesia católica[352]. Por otra parte, la táctica del obispo de Hipona contra Pelagio será en lo sucesivo hacerle partícipe de los postulados defendidos por Celestio y, por lo tanto, de su condena.

Frente a Celestio y Pelagio, Agustín y Jerónimo. El primero con el tiempo será considerado el *Doctor gratiae*. Si a Pelagio su propia trayectoria le había llevado a valorar el esfuerzo personal contra el pecado, también en el caso de Agustín su experiencia personal le iba a conducir a poner el acento en la necesidad íntima de la gracia[353]. Conocedor de la debilidad de la naturaleza humana, Agustín entendía que sólo la gracia divina le había sacado, en su juventud, del maniqueísmo; en consecuencia, sólo la gracia de Dios puede hacer virtuoso a un hombre, lo que Agustín entiende en el sentido de que es la gracia la que otorga la libertad al hombre al liberarlo de sus pasiones. En el libro X de las *Confesiones* había escrito: «Dame lo que ordenas, y ordena lo que quieras»[354]; toda su teología de la gracia está encerrada en este principio. La gracia toma la iniciativa, incluso la preparación del hombre para acoger la gracia es, en sí misma, obra de la gracia[355]. Agustín, por otra parte, destaca que la gracia del bautismo restablece la imagen y semejanza de Dios en el hombre y nos libera del pecado original. La gracia otorga la salvación, supera cualquier albedrío humano y se convierte –en algunos textos de Agustín– en una especie de predestinación. Agustín ve la humanidad como una *massa damnata*, la elección de los predestinados es prueba de la misericordia de Dios, el castigo de los pecadores prueba de su justicia[356].

---

352 Agustín, *Ep*. 157, 22: «sed iam occulte mussitant timentes ecclesiae fundatissiman fidem». Esta carta, de finales de 414 o principios de 415, fue empleada por Orosio en la asamblea de Jerusalén.

353 É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 1929, p. 200: «le pélagianismo était la négation radicale de l'experience personnelle d'Augustin, ou, si l'on préfère, l'expériencie personnelle d'Augustin était... la negation même du pélagianisme».

354 Agustín, *Confesiones* X 29, 40.

355 Agustín insiste en la necesidad y gratuidad de la gracia en el inicio de la fe (*De gratia Christi et de pecc. orig*. II 28). Cf. también *Ep*. 194, a Sixto, en el que se ocupa ampliamente de este tema. En el momento de escribir esta carta (418/419) su interlocutor es un presbítero romano, posteriormente Papa (432-440). Sixto, antes de la *Tractoria* de Zósimo, había mostrado algunas simpatías hacia los pelagianos.

356 En su *Ep*. 157, Agustín comenta ampliamente Rm 5, 12. Para el obispo de Hipona la humanidad está dividida entre los elegidos por la gracia y los castigados por sus pecados; por ejemplo, *Civ. Dei* XXI 12: «hinc est universa generis humani massa damnata: quoniam qui hoc primitus admisit, cum ea quae in illo fuerat radicata sua stirpe punitus est, ut nullus ab hoc iusto debitoque supplicio, nisi misericordia et indebita gratia liberetur; atque ita dispertiatur genus humanum, ut in quibusdam demonstretur quid valeat misericors gratia, in ceteris quid iusta vindicta» («de aquí que todo el género humano se haya convertido en una *massa damnata*. El primer hombre fue castigado junto con todo su linaje, del que es la raíz. Desde entonces nadie escaparía de este justo y merecido castigo sino por la misericordia e inmerecida gracia. Así, el género humano queda dividido entre aquéllos en los que prevalecerá la gracia misericordiosa y los restantes, sometidos a la justicia vindicativa»). Éste ha sido uno de los temas más debatidos del santo, la aparente contradicción entre la predilección por los elegidos y la universalidad del amor de Dios, o también entre la omnipotencia y presciencia divina y la libertad humana.

No sólo Agustín, también Jerónimo participó decisivamente en la querella pelagiana. Sus discrepancias con el obispo Juan, defensor de Pelagio, suscitaron pronto su animadversión contra este último. En realidad, fue Jerónimo el primero en escribir directamente contra el monje britano: en 414 lo atacó en su *Ep.* 133, a Ctesifonte, y, en 415, en sus *Dialogi contra pelagianos*[357], libro que estaba redactando cuando fue visitado por Orosio y que acabó antes de su regreso[358]. Jerónimo acusó a Pelagio de mantener paralelismos con la doctrina de Orígenes. La respuesta del lado pelagiano fue contundente y sobrepasó desmedidamente el ámbito literario: en marzo-abril de 416 algunos partidarios de Pelagio incendiaron los monasterios de Jerónimo e incluso llegaron a causar una muerte[359]. En ellos residían el propio Jerónimo y Eustoquia, hija de Paula. El altercado no fue producido sólo por motivos doctrinales, en el fondo se trataba de una reacción griega en contra de los latinos.

2. La polémica pelagiana en los años 411-418. La victoria de las tesis agustinianas fue resultado de un largo proceso que acabó convirtiendo al obispo de Hipona en una figura intelectual de escala mundial. En otoño de 411, cuando se produjo la primera intervención de Aurelio de Cartago contra Celestio, Agustín estaba aún alejado del conflicto, pues ocupaba sus energías en la total supresión del donatismo. Sin embargo cuando, algún tiempo después –ya desde el tratado *De peccatorum meritis* (411/412)–, se ocupe del pelagianismo parecerá que conoce mejor que sus propios defensores todas las implicaciones y consecuencias teológicas a las que conduce la rígida moral pelagiana. Agustín comenzó su refutación de los postulados pelagianos sin nombrar a su autor. En un principio admiraba su austeridad, según escribió más tarde a Paulino de Nola[360]; pero después, al examinar sus escritos, hubo de variar su valoración del monje britano.

En realidad, la primera intervención antipelagiana de Agustín se produjo a instancias de Flavio Marcelino[361], quien estaba preocupado por el avance de las ideas pelagianas en Cartago. En 411, el obispo de Hipona le remitió unos *libri* sobre el bautismo de los niños que le fueron devueltos más tarde por alguna razón que Agustín no recordaba[362]; algunos meses más tarde el obispo escribió el *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, su primera obra antipelagiana, en la que trata sobre el destino de los niños que mueren sin bautizar y del tema de la *impeccantia*[363]. También a principios de 412 Agustín dirigió a Honorato –amigo de su juventud– un tratado en forma de carta titulado *Liber de gratia Novi Testamenti*, en el que

357 Jerónimo, *Ep. 133 ad Ctesiphontem* (año 414), y *Dialogi contra Pelagianos libri* (año 415).

358 Orosio llevó este libro a Agustín, *Serm. contra Pelagium* 6 (F. Dolbeau, «Le sermon 348A...», 1995, p. 56).

359 Agustín, *De gestis Pelagii* 35, 66.

360 Agustín, *Ep.* 186, 1 (año 417).

361 El tribuno y notario Flavio Marcelino, como representante del emperador Honorio, presidió las sesiones de la conferencia de Cartago en la que se condenó a los donatistas (mayo 411). Marcelino fue amigo de Agustín, a él le dedica los primeros libros de su *De Civitate Dei*. Las cartas de Agustín nos informan de sus cordiales relaciones con Marcelino, *Epp*. 128, 129, 133, 136, 138, 139, 143 y 151.

362 Agustín, *Ep*. 139, 3.

363 *De peccatorum meritis et remissione* fue escrito entre finales de 411 y principios de 412. Agustín trata el tema del bautismo de los niños en el libro I. En el libro II analiza varios puntos que serán tratados posteriormente por Orosio en el *Liber apologeticus*: posibilidad teórica de que el hombre viva sin pecado, aunque asistido por la gracia; históricamente se pregunta si ha vivido algún hombre sobre la tierra que no haya pecado, la respuesta a esta cuestión es negativa, señala incluso que, aunque pueda existir supuestamente algún justo sin pecado personal, pesa sobre él el pecado original, del que sólo Cristo está exento. El libro III, que completa en la intención de su autor a los dos anteriores, tiene su origen en una carta dirigida por Agustín a Flavio Marcelino y estuvo motivado por la lectura de los comentarios de Pelagio a los escritos de Pablo, en los que se negaba el pecado original. Agustín, *Retract.* II, 33.

examina cinco cuestiones planteadas por su interlocutor y añade una sexta sobre la gracia en el Nuevo Testamento, pues, en ese tiempo –escribe– estaba muy preocupado por la que llamó «nueva herejía, enemiga de la gracia de Dios»[364]. La lectura por parte de Marcelino del *De peccatorum meritis et remissione*, particularmente del libro II, le llevó a solicitar del obispo de Hipona nuevas aclaraciones teológicas[365]. Agustín escribió entonces *De spiritu et littera* (verano de 412), obra en la que examina la relación entre la letra (la Ley del Antiguo Testamento) y el espíritu (la gracia propugnada en el Nuevo)[366].

En 414 el obispo de Hipona recibió una breve carta de parte de Hilario de Siracusa[367] (*Ep*. 156). Su corresponsal le informaba sobre el éxito que tenían en Sicilia cinco proposiciones pelagianas: la posibilidad de la *impeccantia*, la salvación de los niños que mueren sin bautizar, la condena de los ricos aunque utilicen su fortuna para obras piadosas, la prohibición de jurar y la indispensable santidad de la Iglesia en la tierra. Hilario quería saber particularmente la opinión de Agustín sobre este último punto. El obispo le respondió a todas estas cuestiones mediante la *Ep*. 157 –que es una especie de continuación (o libro IV) del *De peccatorum meritis*–. Una copia de esta carta fue llevada a Palestina por Orosio y empleada por éste en la asamblea de Jerusalén de julio de 415[368].

Igualmente, el obispo de Hipona había recibido de los obispos Eutropio y Paulo[369] un libro que circulaba anónimamente, titulado *Definitiones*. Enseguida reconoció en él el estilo de Celestio[370] y le respondió con otro escrito: *De perfectione iustitiae hominis* (415). Celestio defendía la «impecabilidad», es decir, la capacidad que el hombre tiene de vivir sin pecado con las solas fuerzas que le otorga su naturaleza. Agustín replicaba que esta perfección no es posible para el hombre sin la gracia de Dios, porque la naturaleza humana se encuentra debilitada por el pecado original.

Por las mismas fechas que el libro anterior, Agustín redactó otra obra fundamental: *De natura et gratia*, –que no estaba acabada antes de la primavera de 415–. Fue la lectura del *De natura* de Pelagio –remitido por los *servi Dei* Timasio y Jacobo[371]– lo que le convenció de los errores doctrinales del pelagianismo. Pelagio sostenía que la naturaleza del hombre estaba

---

364 Agustín, *Retract*. II 36; *Ep*. 140 (=*Liber de gratia Novi Testamenti ad Honoratum*), escrito a principios de 412.

365 Agustín, *Retract*. II, 37. Marcelino le pregunta (Agustín, *De spititu et littera* 1), cómo se puede afirmar simultáneamente que puede haber un hombre justo sobre la tierra (*impeccantia* teórica) y, a continuación, se niega que haya habido o habrá un hombre así (*impeccantia* real), tal como aparece en el libro II de *De peccatorum meritis*. Agustín contesta que no hay contradicción desde el punto de vista de la fe: sólo Cristo ha alcanzado esa excelencia (*De spititu et littera* 61-64).

366 Agustín, *De spiritu et littera* (escrito en primavera/verano de 412), examina la sentencia de Pablo que dice: «la letra mata, pero el espíritu vivifica» (2 Co 3, 6). En *Retract*. II 37, califica a los pelagianos de «enemigos de la gracia de Dios» («in quo libro... acriter disputavi contra inimicos gratiae Dei»).

367 Hilario de Siracusa, *Ep*. 156 del epistolario agustiniano. Sobre Hilario cf. n. 101.

368 La *Ep*. 157 podía haber llevado adjunta la 156, pues en algunos puntos Orosio emplea las mismas palabras que Hilario. Cuando en el *Liber apologeticus* relata la intervención de Pelagio en la asamblea de julio, Orosio utiliza los mismos términos que Hilario respecto a la *impeccantia*: «posse esse hominem sine peccato et mandata dei facile custodire, si velit» (Hilario, *Ep*. 156; Orosio, *L. apol*. 4, 4; 11, 2 y 5).

369 Sobre estos dos personajes, citados por Orosio en *Comm*. 1, véase el apartado I.7 de este trabajo.

370 O. Wermelinger, *Rom und Pelagius*, 1975, pp. 29-34.

371 Agustín, *De gestis Pelagii* 23, 47; *Ep*. 19*, 3. *PCBE 1*: *Timasius* 2, p. 1112; *Iacobus* 2, pp. 576-577. Estos dos personajes, discípulos sicilianos de Pelagio, habían participado de los postulados pelagianos durante algún tiempo; más tarde enviaron a Agustín el *De natura* de Pelagio, al que el santo respondió en 415 con su *De natura et gratia*. A comienzos de 416, Timasio y Jacobo escribieron a Agustín (*Ep*. 168) agradeciéndole su refutación.

dotada para elegir entre el bien y el mal por su propia voluntad y que, incluso después del pecado de Adán, permanecía intacta. Agustín no estaba de acuerdo, ya que para él después del pecado original la naturaleza humana había perdido su integridad[372].

Agustín finalizaba este libro cuando Orosio emprendió su viaje a Palestina. Su misión en Oriente –como hemos señalado ya– tenía un gran contenido antipelagiano. Agustín creyó necesario contar con la colaboración de Jerónimo. En este sentido, el viaje de Orosio sirvió para poner en contacto a los dos eruditos y restañar las viejas rivalidades que entre ambos se habían producido por divergencias exegéticas. Orosio llevó a Jerónimo un elenco de obras antipelagianas de Agustín y el dossier de condena de Celestio[373]. Por entonces, a pesar de su refutación, Agustín respetaba aún la valía personal de Pelagio, al que no había mencionado por su nombre esperando que se corrigiera como amigo[374]. Al llegar a su destino en Palestina, Orosio se entrevistó con Jerónimo y, sin duda, también con el propio Pelagio, a quien, antes de la asamblea de julio, le transmitió verbalmente las discrepancias del obispo de Hipona y le entregó una nota escrita del mismo.

Como resultado probable del viaje de Orosio a Palestina se produjo la convocatoria de la asamblea de julio de 415 –que trataremos más detenidamente en las páginas siguientes–. Juan, obispo de Jerusalén, pidió al presbítero hispano que comunicara a esta reunión la sentencia que sobre Celestio había pronunciado la Iglesia africana, resolución que Orosio quiso aplicar también a Pelagio. Cuando este último apareció en escena se produjo un áspero enfrentamiento personal con el hispano y cuyo resultado fue la prohibición de continuar con el debate y la remisión de la causa al papa Inocencio I (401-417).

Sin embargo, unos meses más tarde, un concilio provincial en Dióspolis de Palestina (Lydda), entre el 16 y el 29 de diciembre de 415, presidido por Eulogio de Cesarea y compuesto por catorce obispos de dicha región, se pronunció a favor de Pelagio, también presente en el mismo. Este sínodo fue motivado por las acusaciones de los obispos galos Eros de Arlés y Lázaro de Aix, quienes, sin embargo, no comparecieron[375]. Éstos, junto con Orosio y otros latinos, formaban parte del grupo de Jerónimo, quien en esos momentos ya había terminado sus *Dialogi contra Pelagianos*. Con el fin de someterlos a juicio eclesiástico, los obispos galos habían seleccionado seis postulados pelagianos entresacados del *Liber testimoniorum* y de diversos escritos de Celestio. Pero la estrategia acusatoria de los latinos –querían hacer extensible a Pelagio la condena contra Celestio pronunciada en África– no alcanzó una respuesta

---

372 F. J. Thonard, «La notion de "nature" chez Saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne», *REAug* 11, 1965, pp. 239-265.

373 S. Lancel, *Saint Augustin*, 1999, p. 470.

374 Agustín, *De gestis Pelagii* 23, 47; *Ep*. 19*, 3.

375 Después del fracaso de Orosio en la asamblea de julio de 415, Eros de Arlés y Lázaro de Aix –dos obispos galos que habían abandonado sus sedes por apoyar al usurpador Constantino III–, presentaron un *Libellus* contra Pelagio, lo que originó el concilio de Dióspolis. Éste estuvo presidido por Eulogio de Cesarea, metropolitano de Palestina (es decir, elevando la jurisdicción eclesiástica respecto a la asamblea de Jerusalén). En total estuvieron presentes 14 obispos, y en él participaron Juan de Jerusalén y el propio Pelagio, quien, no adoptando como propias las tesis de Celestio, resultó absuelto. En este concilio no estuvieron presentes los acusadores: Eros y Lázaro, por enfermedad de uno de ellos (Agustín, *De gestis Pelagii* I, 2), como tampoco asistió Orosio. Por tanto, únicamente participaron eclesiásticos griegos, con la salvedad del propio Pelagio. En Dióspolis se debieron de tratar también –además de las imputaciones del *Libellus*– los sucesos de la asamblea de julio de 415 y, probablemente, el enfrentamiento posterior entre Juan y Orosio.

favorable: en Diópolis Pelagio no asumió como propios los postulados de su discípulo y fue absuelto. Cabe pensar que el objetivo de Jerónimo no era sólo la condena de Pelagio sino también el descrédito de su oponente, Juan de Jerusalén; pero los obispos reunidos en Dióspolis, todos griegos, exculparon a Pelagio de las acusaciones vertidas en el *Libellus* acusatorio[376].

Las *Actas* auténticas del concilio de Dióspolis llegaron a manos de Agustín con mucho retraso. Cuando las tuvo en su poder, las analizó en un libro titulado *De gestis Pelagii*. Pero antes de escribir esta obra, el obispo de Hipona tuvo que esperar prudentemente su recepción. A mediados de 416 escribió a Juan de Jerusalén una carta distante solicitándoselas, pero no recibió respuesta[377]. En esta misiva le recordaba con una cierta reticencia que no había contestado a sus cartas anteriores[378]. No obstante, Agustín conocía por varias vías la noticia de la exculpación de Pelagio. La comunicación le llegó a través de la correspondencia de Jerónimo y por medio de Orosio, quien en la primavera de 416 había regresado a África e informado a Aurelio y Agustín de los sucesos ocurridos en Tierra Santa desde mediados de 415[379]. Incluso, el obispo de Hipona había recibido un breve escrito interesado, remitido a su persona pero sin el debido acompañamiento de firma. Se trata de una *Chartula defensionis* que el propio Pelagio compuso y le hizo llegar[380]. Este texto lo recibió de Palatino, un diácono de origen hiponense que había servido en Oriente[381]. Agustín conoció probablemente entonces (mediados de mayo de 416) el incendio de los monasterios de Jerónimo. Tras la recepción de estas noticias lamentables, predicó su *Sermón contra Pelagio*, nombrándolo públicamente por primera vez como «*princeps et auctor*» de la nueva herejía[382].

Unos meses más tarde, a finales de 416 o principios de 417, tras obtener las *Actas* de Dióspolis gracias a Cirilo de Alejandría[383], emprendió su valoración y la explicación meticulosa de lo declarado y de lo omitido por Pelagio en este concilio. En *De gestis Pelagii* asegura que el monje britano, mediante ambigüedades y circunloquios, había ocultado con habilidad su

---

376 El *Libellus* de Eros y Lázaro se conserva sólo en las referencias del *De gestis Pelagii* agustiniano. La redacción del *Libellus*, del *Liber apologeticus* y de los *Dialogi contra Pelagianos* de Jerónimo son coetáneas y presentan numerosos paralelismos (O. Wermelinger, *Rom und Pelagius*, 1975, pp. 71-75 y 295-299), lo que hace pensar en una estrategia conjunta destinada a conseguir la condena de Pelagio y la desacreditación de Juan de Jerusalén. Las acusaciones de Eros y Lázaro se basaban en el *Liber testimoniorum* de Pelagio, en los cargos contra Celestio de 411, en otros escritos de éste y en las imputaciones contenidas en la *Ep.* 157 (dirigida por Agustín a Hilario de Siracusa). La estrategia argumental del *Libellus* es la misma que la expuesta por Orosio en Jerusalén en julio de 415 (Orosio, *L. apol.* 3, 4). A saber: las doctrinas pelagianas son las mismas que las de Celestio y, por tanto, habían sido ya condenadas en el concilio de Cartago de 411. Pelagio, sin embargo, rechazó como propios los postulados defendidos por Celestio, por lo que no se podía aplicar a él la condena impuesta a su discípulo, y a la vez esquivó precisar el alcance de los conceptos de gracia y libre albedrío.

377 Agustín solicitó las actas del concilio de Dióspolis a Juan de Jerusalén, pero sin conseguirlas (*Ep*. 179, 7). La obtiene, en cambio, de Cirilo de Alejandría (*Ep*. 4*, 2); el cual intervendrá posteriormente de forma decisiva en el concilio de Éfeso (431).

378 Agustín, *Ep*. 179, 1.

379 Agustín, *Ep*. 19*, 1.

380 Agustín, *De gestis Pelagii* 32, 57, denomina así este documento pelagiano.

381 Agustín, *De gestis Pelagii* 1, 1; 32-33, 57-58; y *Epp.* 177, 15; 179, 7 y 19*, 1-2. Agustín debió de recibir el escrito de Pelagio a mediados de mayo de 416.

382 Agustín, *Serm. contra Pelagium* 6: «nunc vero audivimus eundem ipsum [Pelagium], qui princeps et auctor huius perniciosi dogmatis dicebatur».

383 Agustín, *Ep*. 4*, 2.

verdadero pensamiento y había expresado convicciones diferentes de las que aparecen en sus escritos. Por una parte, Pelagio se había desvinculado impropiamente de los postulados defendidos por Celestio; por otra, la ausencia de acusadores latinos le permitió bordear el sentido exacto de sus opiniones, tanto más porque se dirigió a un auditorio griego que no había leído sus libros: sus «piadosos jueces» –señala Agustín– aceptaron las explicaciónes dadas en griego puesto que no entendían sus textos escritos en latín[384]; así pues –concluye–, como el tribunal juzgaba a un hombre que no conocía y estaban ausentes sus acusadores, no pudieron someterle a un proceso riguroso[385]. Como conclusión escribió que, aunque en el concilio de Diópolis Pelagio había resultado formalmente absuelto, el pelagianismo, es decir, su doctrina, que no había asumido, fue condenada[386].

Pese a todas estas explicaciones resignadas, la sentencia de Dióspolis fue un fracaso que Agustín tuvo que aceptar. Contra el dictamen de Dióspolis el episcopado africano reaccionó con celeridad y decisión: a principios del verano de 416 dos sínodos provinciales sucesivos, uno en Cartago (que reunió a los obispos del África proconsular) y otro en Milevi (formado por los obispos de Numidia), reiteraron las sentencias condenatorias contra Celestio y escribieron sendas epístolas sinodales al papa Inocencio I solicitando la condena de Pelagio[387]. Una tercera *Epístola a Inocencio* con el mismo objetivo estaba firmada por cinco obispos africanos unidos por estrechos lazos de amistad: Aurelio, Alipio, Agustín, Evodio y Posidio[388]. Esta carta iba acompañada de las actas de la condena de Celestio en 411, de una copia del *De natura* pelagiano y de la respuesta de Agustín, *De natura et gratia*, que incluso llevaba marcas destacando los pasajes más espinosos[389]. El obispo de Hipona observó perspicazmente a dónde conducía la rígida teología pelagiana: si los hombres pueden alcanzar la perfección por sí mismos, ¿qué papel se reserva a la Iglesia? Esto sin duda tenía que preocupar a Inocencio.

Con todo, en Roma no se vio siempre la situación de una forma tan evidente como en África. En principio Inocencio aprobó (enero de 417) la actitud mantenida por los obispos africanos y condenó, por primera vez juntos, a Pelagio y Celestio[390], que quedaban privados de la comunión eclesiástica[391]. A esta decisión contribuyó también la oposición de Jerónimo, cuyos *Dialogi* ya se encontraban en la corte antes del verano de 416, según sabemos por Agustín[392]. Pero también había llegado a Roma la noticia de la exculpación de Pelagio en Dióspolis y una carta de éste mismo sosteniendo que era víctima de una calumnia[393]. Inocencio no tuvo tiempo de valorar este intento de justificación. Su muerte, en marzo de 417, iba a suponer un repentino inconveniente

---

384 Agustín, *De gestis Pelagii* 2, 4.

385 Agustín, *De gestis Pelagii* 21, 45.

386 Agustín, *De gestis Pelagii* 14, 30.

387 *Epp*. 175 (de los obispos reunidos en Cartago) y 176 (de los obispos de Milevi).

388 Aurelio, Alipio, Agustín, Evodio y Posidio, *Ep. ad Innocentium* (= *Ep.* 177 de Agustín).

389 *Epp*. 177, 6 y 183, 5. El dosier incluía también la *Chartula defensionis* remitida por Pelagio y una primera réplica de Agustín (*Ep*. 177, 15).

390 Lo que comunicó mediante tres cartas incluidas entre las de Agustín, *Epp*. 181, 182 y 183 (las tres están fechadas el 27 de enero de 417 y debieron llegar a África en la primavera). Éstas son sendas respuestas a las *Epp*. 175, 176 y 177.

391 Agustín, *Ep*. 182, 2 y 6.

392 Agustín, *Ep*. 19*, 2.

393 Inocencio, *Ep*. 183, 3. Agustín, *De gr. Christi* 4, 5 y 30, 32. Tras su absolución, Pelagio se dirigió al papa Inocencio considerando que había sido injustamente calumniado. Por entonces escribió su *De libero arbitrio,* en el que desarrolla su teología del pecado y la gracia.

para el éxito de las tesis de los africanos. Agustín, al contrario, a finales del verano de 417, estaba seguro de su victoria, en un sermón predicado en Cartago dio por cerrado precipitadamente el conflicto: «*causa finita est*»[394].

El nuevo Papa, Zósimo (417-418), probablemente un griego, veía las cosas de otra manera. En principio consideró a Pelagio un hombre que buscaba la perfección personal y que quería permanecer en el seno de la Iglesia. Había recibido noticias de Prailo, sucesor de Juan en la sede de Jerusalén, y había convocado a Roma a Pelagio y Celestio para finales del verano de 417. Después de vivir muchos años en la ciudad, Pelagio contaba con un grupo de partidarios bien situados. Acudió y fue recibido cálidamente. Pelagio y Celestio dieron a Zósimo las seguridades que éste les pidió. El propio Pelagio le entregó una profesión de fe (*Libellus fidei*) que le justificó ante el clero romano[395]. Considerando injusta la acusación de Dióspolis e incluso la condena de 411, Zósimo dio un plazo de dos meses para que se presentaran los acusadores de Celestio, es decir, Paulino de Milán, pues de lo contrario la sentencia de 411 también quedaría anulada[396].

Pero la rehabilitación de Pelagio y Celestio sólo fue momentánea. Como es lógico, la resolución de Zósimo no fue bien recibida en África. Entre Cartago y Roma se multiplicaron las cartas y los mensajes antes de la interrupción invernal de las comunicaciones marítimas[397]. En cualquier caso, los africanos no se dejaron intimidar y mantuvieron sus acusaciones. Por el contrario, después del invierno, Zósimo había cambiado de postura; mudanza tal vez relacionada con la intervención de la autoridad imperial en contra de Pelagio y Celestio[398]. La intervención de la corte de Rávena, a la que los africanos también se habían dirigido, resultó decisiva. Un edicto de Honorio (30 de abril de 418), tal vez motivado por los tumultos que los pelagianos habían causado, los desterró de Roma. Un nuevo edicto imperial en otoño los condenaba y perseguía[399]. Paralelamente, el 1 de mayo de 418 se reunió en Cartago un *concilium plenarium* que convocó a más de doscientos obispos y que estableció en nueve cánones una nueva condena de los postulados pelagianos, y proclamó las doctrinas agustinianas sobre el bautismo y la gracia; en él se mantuvieron también algunas de las problemáticas exageraciones de Agustín[400].

Tras la intervención imperial, Zósimo, reconsiderando su postura inicial ante las nuevas circunstancias, resolvió en contra de Pelagio y Celestio mediante su célebre epístola *Tractoria*

---

394 Agustín, *Serm*. 131, 10.

395 Pelagio, *Libellus fidei* (PL 45). Como en Dióspolis, Pelagio bordeó los puntos más delicados y declaraba expresemante la necesidad de la gracia de Dios.

396 Zósimo, *Epp*. 2 y 3. Por su parte, Paulino de Milán rechazó esta invitación de Zósimo de acudir a Roma pues entendía que éste no era un asunto particular sino que afectaba a toda la Iglesia.

397 S. Lancel, *Saint Augustin*, 1999, p. 478.

398 O. Wermelinger, *Rom und Pelagius*, 1975, pp. 196-205.

399 Algún tiempo después (junio de 419), Agustín recibió de Rávena una copia de una ley imperial que consideraba reo de complicidad a quien amparara a los pelagianos, e incluso amenazaba a los obispos con la destitución y el destierro (*Ep*. 201).

400 El canon 3 del concilio de Cartago (418) mantiene que los niños que mueren sin bautizar serán condenados, doctrina despiadada que sólo puede entenderse en el contexto del desarrollo histórico del dogma y en la controversia entre Pelagio y Agustín, en concreto en la toma de posición del segundo como consecuencia de su oposición a las tesis pelagianas.

(julio de 418), que envió a las iglesias de Oriente y Occidente para que la suscribieran, a lo que se resistieron sólo dieciocho obispos (entre ellos Julián de Eclano[401]), y mediante la cual señaló los errores del pelagianismo. Después de estos hechos desaparece de escena Pelagio sin que se conozca nada más de su paradero.

* * *

Como es sabido, la complejidad del dogma de la gracia ha generado interpretaciones muy diversas a lo largo de los siglos. La victoria completa de Agustín sobre una versión del pelagianismo, el llamado semipelagianismo[402], no se produjo hasta el Concilio de Orange, en el año 529. El agustinismo moderado del obispo Cesáreo de Arlés fijó la interpretación teológica de la doctrina de la gracia del obispo de Hipona para los siglos siguientes. Sobre la repercusión posterior de la doctrina de la gracia[403], algunas formulaciones agustinianas fueron renovadas por Calvino y Lutero, por ejemplo la de la predestinación, lo que suscitó su reinterpretación desde el lado católico[404].

IV.2. LA INTERVENCIÓN DE OROSIO: REDACCIÓN DEL *LIBER APOLOGETICVS*. ESTRUCTURA

En todo este amplio debate doctrinal Orosio sólo tuvo una intervención ocasional en julio de 415. En el verano de ese año la cuestión pelagiana se discutió apasionadamente en Jerusalén. El

---

401 Nacido en Apulia (386), Julián llegó a ser obispo de *Aeclanum* a los treinta años. Fue el más destacado opositor a la epístola *Tractoria*, a la que respondió en dos cartas (véase Agustín, *Opus imp. c. Iul.* I 4, 13). Depuesto de su sede (418) y expulsado de Italia por orden del emperador, viajó a Constantinopla y otras ciudades orientales, finalmente se estableció en Sicilia, donde vivió enseñando retórica hasta su muerte (454). Dotado de gran habilidad oratoria, polemizó abiertamente con Agustín, particularmente contra el *De nuptiis et concupiscentia*, a través de varias obras: dos epístolas (a las que Agustín responde en 420 en *Contra duas epistulas pelagianorum*), sus *Libri IV ad Turbantium* y, con especial aspereza, sus *Libri VIII ad Florum*. Acusó al obispo de Hipona de maniqueísmo (por ejemplo, *Opus imp. c. Iul.* III 170) y de querer resolver la polémica con la violencia y no mediante la razón.

402 El semipelagianismo se difundió en los siglos v y principios del vi, sobre todo entre los monjes de Marsella (los *massilienses*, sólo a partir del siglo xvii llamados semipelagianos), aunque también en los conventos africanos (Hadrumeto). Los asuntos más problemáticos de discusión fueron el de la predestinación y el del papel de la gracia en el *initium fidei*. El semipelagianismo fue condenado en el Concilio de Orange (529). Agustín trató de combatirlo en algunas cartas (*Epp.* 225 y 226) y en obras tardías dirigidas a Próspero de Aquitania: *De praedestinatione sanctorum* y *De dono perseverantiae*. La polémica, derivada de las consecuencias antropológicas de la concepción de la gracia por Pelagio, se ocupó del problema de la posible contradicción entre la libertad humana y la omnipotencia y presciencia de Dios. Aunque de este asunto específico no se ocupó Pelagio, con el paso del tiempo se vio convertido en el defensor de la libertad del hombre frente a Agustín, quien, al poner el acento en la omnipotencia y libertad de Dios, parecía defender la predestinación, sin la cual la gratuidad de la gracia estaba amenazada.

403 Durante los siglos xv y xvi los teólogos que, para oponerse a Lutero, subrayaron el libre albedrío, fueron calificados de pelagianos, tal es el caso de los molinistas. E. Carretero, «Antropología teológica de la “Ciudad de Dios”», *CD* 167, 1956, p. 193, señala a propósito de la interpretación agustiniana: «en algunas de sus obras parece éste (el hombre) un ser desprovisto de capacidades y energías para todo lo noble y digno, sujeto únicamente de miserias con malignas intenciones. De ahí que haya querido verse en él resabios maniqueos o precedentes luteranos y jansenistas. Quizá no falte aparente motivo en ciertos escritos antipelagianos e incluso en las *Confesiones*».

404 En el siglo xvii surgió el jansenismo a partir del *Augustinus* (1640) de Jansenius, quien realiza una interpretación extrema de algunos postulados agustinianos sobre la necesidad de la gracia hasta el punto de negar la libertad humana. Inocencio X rechazó la doctrina de que Cristo murió sólo para los predestinados.

obispo de esta ciudad, Juan, convocó una asamblea de eclesiásticos para debatir la doctrina pelagiana. Orosio intervino en dicha reunión para defender la postura de Agustín y de la Iglesia de África. Lo sucedido en la problemática asamblea y su juicio sobre la doctrina pelagiana los recogió en un libro: el *Liber apologeticus* contra Pelagio. Decepcionado por no haber conseguido la condena del monje britano e indignado por haber sido acusado él mismo, Orosio compuso su libro con una vehemencia que no encontramos en el *Commonitorium*[405]. El libro fue redactado en el otoño (entre septiembre y diciembre[406]) de 415 en Belén, antes de emprender el camino de regreso a África. Un esquema de la estructura por capítulos del *Liber apologeticus* podría ser el siguiente: 1-2: Descalificación personal de Pelagio y Celestio. 3-6: Descripción del desarrollo de la asamblea de Jerusalén. 7-8: Acusación de Juan de Jerusalén contra Orosio. 9-10: Orosio fija su postura: omnipotencia de Dios. 11-12: Antropología de la voluntad según Pelagio. 13-25: Antropología del pecado y de la gracia. 26-33: El pecado original y la bondad de la naturaleza humana.

IV.3. PARTE HISTÓRICA: LA POLÉMICA DE JULIO DE 415

IV.3.1. La convocatoria de la asamblea de Jerusalén

Al llegar Orosio a Palestina, Jerónimo se encontraba en plena lucha contra Pelagio; le había impugnado en su *Ep. a Ctesifonte* y, en ese momento, redactaba sus *Dialogi*. La llegada del hispano no podía ser más oportuna: de parte del obispo de Hipona le hizo entrega de sus escritos antipelagianos[407] y del dossier contra Celestio derivado del concilio de Cartago de 411. Le informó del creciente desacuerdo que la doctrina pelagiana despertaba en Agustín, el cual en ese momento redactaba una nueva obra rebatiendo al monje britano: *De natura et gratia*. De igual forma, conversaron sin duda sobre el alcance de la misión que el obispo de Hipona le había encargado.

Así pues, tras su llegada, Orosio hizo lo necesario por entrevistarse con Pelagio y trasmitirle el mensaje verbal y la carta que para él le había entregado Agustín. Probablemente también se presentó formalmente ante Juan, obispo de Jerusalén, y le comunicó al menos una parte de los objetivos de su viaje. La presencia de Orosio, unida a la actividad antipelagiana de Jerónimo y su círculo, pudo llevar a que Juan convocara la reunión de finales de julio de 415. Es comprensible que el obispo y el clero de Jerusalén quisieran estar al corriente de las novedades que aportaba Orosio, las cuales sin duda el presbítero había ido propagando en mayor o menor

---

405 Para C. Torres, *Paulo Orosio...*, 1985, p. 747, «el *Apologético* es la obra que revela mejor la psicología de Orosio». Sobre el motivo último que lleva a Orosio a redactar el *Apologético*, E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 42, señala: «l'intento dell'autore è, in realtà, quello di allinearsi tra i grandi campioni dell'ortodossia: Aurelio di Cartagine, Gerolamo, Agostino, soprattutto quest'ultimo, e di dimostrarsi non indegno di questo ruolo di combattente non soltanto per lo zelo e il coraggio dimostrati nell'affrontare Pelagio ma anche per la solidità della sua preparazione dottrinale e biblica». U. Domínguez del Val, *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana* II, 1977, pp. 277s., critica esta opinión, y considera el texto como la obra «de un hombre que escribe con honradez».

406 En todo caso, con anterioridad al 19 de diciembre de 415, fecha en la que se inicia el concilio de Diópolis.

407 Cf. n. 118. Probablemente, sendas copias de los siguiente libros: *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, De spiritu et littera, De perfectione iustitiae hominis*; además de la correspondencia entre Agustín e Hilario de Siracusa: *Epp*. 156 y 157.

medida. Por tanto, una vez convocada la reunión, era razonable que Orosio fuera invitado expresamente a participar en la misma. En cualquier caso, Juan no quiso darle a la reunión la solemnidad de un acto oficial y procuró, en principio, que se limitara a una asamblea informal, de la que no había que levantar acta[408]. Así pues, desde Belén –donde se encontraba, según escribe, *ad pedes Hieronymi*–, Orosio se trasladó a Jerusalén a petición de la asamblea allí reunida para dar a conocer lo decretado en el concilio de Cartago de 411 sobre Celestio. Dicho desplazamiento se realizó por orden de Juan, pero llamado por los presbíteros latinos (los «*beatissimi sacerdotes*») que componían parte de la asamblea[409].

L. apol. 3, 2-3: «*Latebam siquidem in Bethleem, ignotus advena pauper... latebam ergo in Bethleem, traditus a patre Augustino, ut timorem Domini discerem sedens ad pedes Hieronymi. Inde Hierusalem vobis accersientibus vocatus adveni; dehinc in conventum vestrum una vobiscum Iohanne episcopo praecipiente conscendi. 3. Ilico a pusillitate mea postulastis universi, ut si quid super hac haeresi, quam Pelagius et Caelestius seminarunt, in Africa gestum esse cognoscerem, fideliter ac simpliciter indicarem*».

3, 2-3: «Como desconocido y pobre extranjero, me ocultaba yo en Belén..., en efecto, me ocultaba en Belén enviado por mi padre Agustín para que aprendiese el temor de Dios sentado a los pies de Jerónimo. De allí acudí a Jerusalén llamado por vosotros. Después comparecí, junto con vosotros, ante vuestra asamblea, por consejo del obispo Juan. 3. Al punto, todos pedisteis de mi pequeñez que indicara fiel y llanamente cuanto conocía que se hubiese realizado en África contra la herejía que sembraron Pelagio y Celestio».

En los meses siguientes, *a posteriori*, cuando Orosio redacta el *Liber apologeticus* quiere dejar claro que él no acudió a Jerusalén a petición propia, sino invitado a participar, y que se unió a la reunión como auxiliar, no como protagonista: «*vos me participem certaminis vestri esse voluistis, ut auxiliator non auctor accederem*»[410]. Sin embargo, según se desprende del *Liber apologeticus*, la intervención de Orosio acabó convirtiéndose en el punto clave de la asamblea. En esta situación de protagonismo, el presbítero debió de sentirse fortalecido por el apoyo de Aurelio de Cartago, Agustín y Jerónimo[411], tal vez se consideró portavoz de los acuerdos de la Iglesia africana y actuó posiblemente sin la cautela precisa, con una vehemencia que un auditorio y un presidente hostiles recibieron con desagrado. Como presbítero joven, como recién llegado, como latino, como perteneciente a la comunidad de Jerónimo, Orosio no era la persona idónea para aleccionar ni al clero ni al obispo de Jerusalén. Juan, por su parte, había convocado a la reunión al propio Pelagio, con quien mantenía buenas relaciones. El enfrentamiento personal entre Orosio y Pelagio se convirtió así en el asunto central de la reunión.

---

408 Agustín, *De gestis Pelagii* 16, 39.

409 Orosio, *L. apol.* 1, 1, 8, 4. O. Wermelinger, *Rom und Pelagius*, 1975, p. 57; y J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 107, entienden que la reunión se convocó a instancias de los latinos. En todo caso, los convocantes de la asamblea son los mismos a los que más tarde Orosio les dedica el *Liber apologeticus*.

410 Orosio, *L. apol.* 3, 1.

411 Por este orden los nombra en el *L. apol.* 1, 4, a los que califica como «columnae et firmamenta ecclesiae catholicae».

IV.3.2. Justificación y destinatarios del escrito

Orosio, como hemos dicho, fue llamado a participar en la asamblea por los *sacerdotes* latinos que la componían, los cuales en su mayor parte eran integrantes del círculo de Jerónimo[412]. Son, pues, estos mismos sacerdotes los destinatarios de su *Liber apologeticus*, obra que a la vez es un panfleto-denuncia de la actitud de Juan, de la heterodoxia de Pelagio y una justificación propia. En el comienzo del libro, Orosio defiende su redacción como una obligación, una necesidad a la que le han conducido las circunstancias. La obra surge, pues, de esta necesidad de justificar la rectitud de su fe y denunciar las calumnias de que ha sido objeto.

L. apol. 1, 1: «*Possibilitatis non est neque praesumptionis meae, beatissimi sacerdotes, sed artissimae ac paene extremae, ut ipsis agnoscitis, necessitatis, ut ego nunc videar. Quod quidem ut facerem, iniuria coactus sum, non solum defensor fidei meae sed etiam perfidiae manifestator alienae*».

1, 1: «No se trata de una posibilidad o presunción mía, beatísimos sacerdotes, sino de una necesidad estrechísima y casi extrema, como conocéis, que ahora yo me presente, obligado por la injuria de que he sido objeto, no sólo como defensor de mi fe, sino también como denunciador de la perfidia ajena»[413].

Según este texto, como hemos dicho, el escrito está dirigido al propio círculo latino del cual Orosio forma parte. Las acusaciones que el presbítero vierte sobre el clero jerosolimitano a lo largo de la obra son incompatibles con un destinatario griego[414]. Tampoco es probable que la obra se remitiera, como se ha escrito, a los obispos reunidos en el concilio de Dióspolis (diciembre de 415), entre los cuales estaba Juan de Jerusalén.

IV.3.3. Descalificación personal de Pelagio

Orosio se propone en el *Liber apologeticus* denunciar la doctrina y la persona de Pelagio. Dadas las circunstancias en las que el fue escrito, a partir de septiembre de 415, es decir, recién finalizada la polémica de la que Orosio había salido profundamente perjudicado, es explicable la animadversión y las descalificaciones personales vertidas hacia sus oponentes. Éstas son apasionadas, vehementes. A diferencia de los casos de Prisciliano y Orígenes, a quienes no ha conocido y de los que rechaza las doctrinas pero no valora sus personas, aquí el enfrentamiento es personal. Orosio se ha visto muy afectado por su disputa con Pelagio y algunos párrafos de los capítulos iniciales del libro pueden considerarse como una especie de invectiva, de «ajuste de cuentas». Es voluntad de Dios –escribe– que «no sólo se descubran las pésimas doctrinas, sino que se señalen las personas que hay que reprender»[415]. Por lo tanto, su denuncia no es sólo

---

412 Los latinos no actuaron siempre de forma unánime, *L. apol.* 7, 6.

413 La traducción del *Liber apologeticus* que presentamos desde este párrafo y durante el resto del capítulo IV es la de C. Torres, *Paulo Orosio...*, 1985, pp. 757-897. En ocasiones hemos cambiado algún término o expresión por otra que nos parece más adecuada.

414 Por ejemplo, *L. apol.* 6, 4 y 8, 1-2.

415 Orosio, *L. apol.* 1, 3: «non solum pessimorum denotatio fieret dogmatum sed corripiendarum manifestatio personarum».

una cuestión teológica sino también es una descalificación personal[416]. Para el presbítero hispano, Pelagio y Celestio son lobos dentro del rebaño[417]; son serpientes[418], más aún, serpientes que corrompen el aire con su hálito. No hay aquí argumento doctrinal, es sólo insulto, pura ofensa.

L. apol. 1, 6: «Pelagius et Caelestius... in ecclesia palam sibilant impiique serpentes vibrantibus infecta linguis ora lambentes dum sanctam et munitissimam sedem cui subtiliter inrepsere obsident».	1, 6: «Pelagio y Celestio... dentro de la Iglesia silban como serpientes impías, que lamen su boca infecta con sus lenguas vibrantes, mientras atacan la santa y robustísima sede en la que se han introducido solapadamente[419]».

En el capítulo 2 insiste en calificar a sus adversarios como serpientes, recalca el hedor asfixiante que provocan, su aliento fétido, su lengua venenosa. Las dos imágenes con las que Orosio compara a Pelagio y Celestio resultan particularmente vivas: son lobos dentro del rebaño de la Iglesia; y son serpientes que envenenan con sus bocas, con sus doctrinas. Asimismo, Orosio se siente particularmente dolido por el apoyo dado a Pelagio por el obispo Juan de Jerusalén. Una y otra vez señala que, con ser malas las doctrinas de sus oponentes, lo peor es que hayan recibido la protección de la Iglesia.

Por su parte, si bien pidiendo que no se malinterpreten sus palabras, compara la pequeñez de su persona con David –que, como él mismo, había salido de Belén– enfrentado al gigante Goliat, representado por su oponente (Pelagio) y los que lo apoyan, y señala el resultado del enfrentamiento: «de la Iglesia es expulsado el impugnador de la herejía, en cambio el hereje se nutre dentro de la Iglesia»[420].

Más avanzado el texto, en los capítulos 16 y 17, Orosio ridiculiza a Pelagio físicamente –aprovechando su aspecto bajo, corpulento y poco agraciado–. Le llama «*mutilus, levis in fronte, diophthalmos*»[421]. En toda su obra, Orosio sólo emplea tres términos griegos, y son usados para injuriar a Pelagio. Además de *diophtalmos*, lo llama también *anamartetos* y *apathes*[422]. Moralmente le acusa de soberbia y de falsedad. Le reprocha el que quiera compararse a Cristo: cuando Pelagio afirma que el hombre puede estar sin mancha de pecado se dispone a

---

416 A. Hamman, «Orosius de Braga et le pélagianisme», *Brac.Aug.* 21, 1967, p. 349, señala la dependencia de algunas de estas descalificaciones respecto de Jerónimo, *Dial. contra Pel.* I 29.

417 Orosio, *L. apol.* 1, 2.

418 Mt 23, 33; Rm 3, 13.

419 Esta misma acusación en Agustín, *Ep.* 157, 22: «unus eorum nomine Caelestius in eiusdem civitatis ecclesia iam ad presbyterii honorem subrepere coeperat». En 411 Celestio había intentado ingresar en el presbiteriado de Cartago.

420 Orosio, *L. apol.* 2, 6: «ab Ecclesia siquidem haereseos impugnator expellitur et nutriti in sinu Ecclesiae haereticus invenitur». De nuevo, en *L. apol.* 24, 3: «et Goliath cum armigero suo [Celestio] calumniatur mihi...».

421 Orosio, *L. apol.* 16, 5: «truncado, de frente obtusa, bisojo». Alude a su aspecto físico: su escasa altura y la forma de su cara. *Dióftalmos* significa literalmente “con los ojos separados”, otro insulto físico.

422 Orosio desprecia irónicamente su ascetismo, *L. apol.* 16, 3: «et *anamartetos* meus venire sibi posse perfectionem vitae inmaculatae manducanti bibenti dormientique confirmat!» («¡este irreprochable mío asegura que puede alcanzar la perfección de una vida inmaculada comiendo, bebiendo y durmiendo!»). Después de hablar de las tentaciones del desierto que sufrió Cristo, ironiza sobre la capacidad de Pelagio para no sufrirlas, *L. apol.* 16, 6: «et *apathes* noster victis sane, ut sibi videtur, cum auctore temptationibus non posse se ultra temptari perturbarique confidit!» («¡y nuestro insensible, vencidas las tentaciones, con el tentador confía en no poder ser tentado y perturbado en lo sucesivo!»).

«ser futuro consorte en el trono de Cristo»[423]; y añade Orosio: «¡oh desgraciado! que no concibe más allá de preparar la venida del Anticristo como su precursor»[424]. Le censura su hipocresía:

L. apol. 17, 1-2: «*Sed dicis: "cur tanta me lacessis iniuria, cur tam arrogantis verbi invidia gravas? Egone me servus conparare audeam Domino meo, egone terra et cinis conferam Verbo Dei? Egone morti obnoxius dici debeam victori mortis aequalis?" 3. Bene quidem, o condemnata nequitia, dans testimonium Deo humiliaris in verbis, sed aliter sensus tuus clamat in paginis*».

17, 1-2: «Pero dices:
—¿Por qué me hieres con tanta injuria, por qué me atacas con el odio de tan insultante palabra? ¿Acaso yo, siervo, me atreveré a compararme con mi Señor; acaso yo, tierra y ceniza, me voy a equiparar al Verbo de Dios? ¿Acaso yo, sujeto de muerte, deberé ser considerado igual al vencedor de la muerte?
3. Pues bien, ¡oh maldad condenable! Dando alabanza a Dios te humillas de palabra pero tu pensamiento clama de otro modo en tus páginas».

Como es propio de este género panfletario, a lo largo de todo su escrito, Orosio descalifica a Pelagio de diversos modos: amigo de la buena mesa, hipócrita que pretende llevar una vida cómoda predicando el ascetismo, le llama «nuevo maestro y servidor de la mesa»[425], «inventor de nuevos dogmas»[426], «hijo de Joviniano»[427], «rana que emerge del fango»[428]. Le denigra moral y físicamente: «porque de baños y banquetes nutrido, tienes anchos hombros y robusta cerviz, llevando en la frente la grasa»[429]. Se burla de su ascetismo: «tú eres perfecto sin desfallecimiento, tú puedes soportar toda la carga de la ley, tú, te diré, hombre inflado pero vacío...»[430].

IV.3.4. Orosio informa de la condena de Celestio. Asistentes a la asamblea

Como ya hemos dicho, la doctrina pelagiana se debatió en Jerusalén en la asamblea eclesiástica reunida el 28/29 de julio de 415[431]. No asistió Jerónimo, sin duda por sus malas relaciones personales con el obispo Juan; en estas circunstancias, Orosio, a pesar de su falta de experien-

---

423 Orosio, *L. apol.* 16, 1: «in throno Christi futurum esse consortem».

424 Orosio, *L. apol.* 16, 2: «miser homo, qui non potius intellegit praeparare se Antichristi adventum praecursorem».

425 Orosio, *L. apol.* 12, 4: «novus magister ministerque mensarum».

426 Orosio, *L. apol.* 24, 4: «novorum dogmatum instructor».

427 Orosio, *L. apol.* 25, 1: «Ioviniani filius». Joviniano fue un monje que, establecido en Roma a finales del siglo IV, logró reunir en torno suyo a un grupo de partidarios. Equipara el mérito de la virginidad y del matrimonio, debido a la común gracia bautismal, y, a la vez, niega la virginidad de María *in partu*. Sus opiniones fueron condenadas por el papa Siricio (381-399) en 390 (*Ep.* 7). Contra Joviniano escribió principalmente Jerónimo (*Contra Iovinianum*). En la polémica también intervino, en 401, Agustín: *De bono coniugali*.

428 Orosio, *L. apol.* 28, 1: «quasi rana e caeno emergit».

429 Orosio, *L. apol.* 31, 2: «quod balneis epulisque nutritus latos humeros gestas robustamque cervicem, praeferens etiam in fronte pinguendinem».

430 Orosio, *L. apol.* 31, 8: «tu perfectus sine infirmitate, tu omnem legis sarcinam ferre possibilis, tu, inquam, homo inflate sed vacue...».

431 Esta fecha procede de los datos del propio Orosio, que menciona un segundo altercado con Juan de Jerusalén como ocurrido 47 días después, con motivo de la festividad de la consagración del templo de Jerusalén, el 13 de septiembre; Orosio, *L. apol.* 7, 1: «nunc, autem cum post dies XL et VII primo encaeniorum die». G. Fink-Errera, «San Agustín y Orosio», 1956, pp. 473 y 477. J. Vilella, «Biografía...», p. 107, n. 162, propone el 29 de julio (47 días antes del inicio de las Encenias).

cia, de su juventud, se va a convertir en el portavoz de la opinión de Agustín y Jerónimo, o, lo que es lo mismo, en el portavoz de la ortodoxia. Ante aquella asamblea llevó las decisiones de la Iglesia africana, que se había pronunciado en el concilio de Cartago (411) y había condenado formalmente a Celestio, discípulo de Pelagio.

Orosio, en el *Liber apologeticus*, narra punto por punto las discusiones habidas en la asamblea de Jerusalén. Según su propia exposición de los hechos, el presbítero hispano comenzó narrando las condenas pronunciadas en África sobre las doctrinas propagadas por Celestio, noticia que sin duda ya era conocida por la reunión, siquiera someramente. Informó también de los trabajos que en ese momento llevaba a cabo Agustín contra Pelagio (redacción del *De natura et gratia*, del que no dispone, pues aquél lo estaría terminando de escribir cuando se produjo la partida de Orosio[432]), y leyó seguidamente una carta de Agustín (la *Ep. 157*) en la que aborda, con el mismo objetivo antipelagiano, el tema de la gracia:

L. apol. 3, 4-5: «*Exposui coronae vestrae breviter ut potui, Caelestium iam ad honorem presbyterii subrepentem*[433] *apud Carthaginem plurimis episcopis iudicantibus proditum auditum convictum confessum detestatumque ad Ecclesia ex Africa profugisse;* 5. *contra librum vero Pelagii beatum Augustinum discipulis ipsius Pelagii prodentibus ac petentibus plenissime respondere, extare etiam in manibus meis epistulam supra memorati episcopi, quam nuper ad Siciliam ordinasset, in qua multas quaestiones haereticorum retudit: quam etiam ibidem ut legerem praecepistis et legi*».

3, 4-5: «Lo expuse a vuestra asamblea lo más brevemente que pude: Celestio, que ya se deslizaba subrepticiamente al honor de presbítero, después de ser juzgado por muchos obispos en Cartago[434], reprobado, acusado, convicto, confeso y excluido de la Iglesia, había huido de África. 5. Contra el libro de Pelagio[435], el bienaventurado Agustín, ante la denuncia y petición de los propios discípulos de Pelagio[436], contestó amplísimamente; tengo en mi poder la epístola del antes mencionado obispo[437], que tenía destinada para enviar a Sicilia, en la que trata muchas cuestiones referentes a los herejes. Como me pedisteis que os la leyera, os la leí».

Es importante, en primer lugar, observar la disposición de la asamblea. La presidencia correspondía a Juan. A un lado se situó el grupo de los partidarios de Orosio: los presbíteros Avito de Braga[438], Vital, Paserio[439] y el exgeneral Domno, éste no eclesiástico aunque, por esta razón, debía de ser un hombre de prestigio[440], todos latinos, todos probablemente pertenecientes

432 J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 108, n. 171: «de lo dicho por Orosio se colige que, cuando éste se dirige a Oriente, Agustín todavía no había acabado la redacción del *De natura et gratia*, cuya naturaleza Orosio conocía».

433 Con similares palabras se expresa Agustín, *Ep*. 157, 22.

434 El concilio de Cartago contra Celestio (octubre/noviembre de 411), presidido por Aurelio, es fundamental en la evolución del pelagianismo. A las condenas pronunciadas en él se refieren una y otra vez todos los escritos posteriores.

435 El *De natura* de Pelagio. La lectura de este libro provoca el cambio de actitud de Agustín respecto a Pelagio.

436 Timasio y Jacobo. Cf. n. 371.

437 Agustín, *Ep*. 157, *ad Hilarium Syracusanum*. Sobre Hilario de Siracusa cf. nn. 101 y 116.

438 Avito de Braga. Sobre este Avito, distinto de los dos Avitos que son nombrados en el *Commonitorium*, cf. el capítulo III.1. que se ocupa de los tres *Aviti* que aparecen en la vida de Orosio.

439 Paserio aparece mencionado en la correspondencia de Agustín a Jerónimo: *Ep*. 19*, 4 (verano de 416) como receptor de una carta de Agustín (no conservada) relacionada con la polémica pelagiana, pues se menciona con otros escritos remitidos a Pelagio, Juan de Jerusalén (*Ep*. 179) y Eulogio.

440 *PLRE* II: *Domnus* 1, p. 375. Se trata de un antiguo *dux*. Orosio no menciona que se trate de un eclesiástico, por tanto, su asistencia a la asamblea se justificaría por su conocimiento del latín y el griego.

a la comunidad de Jerónimo, y a los que Orosio ya conocía antes de iniciarse la asamblea. A estos los calificó de *fratres mei*. Enfrente se situó el grupo de los partidarios de Pelagio, miembros de la comunidad griega, a los que el hispano llamó *falsi fratres*[441].

¿Qué lengua se habló en la asamblea? El presbítero hispano conocía únicamente el latín, Juan el griego. Las palabras del primero fueron vertidas al griego por un intérprete, de nombre desconocido, al que Orosio achaca todas las deficiencias posibles: traducciones defectuosas, supresiones y añadidos. El asunto es particularmente grave pues se trata de una materia dogmática muy delicada, en la que la precisión es fundamental. Otros asistentes bilingües próximos a Orosio, el grupo que llama *fratres mei*, llaman la atención al intérprete por su traducción incorrecta.

IV.3.5. La confrontación entre Orosio y Pelagio

Tras la lectura de la carta de Agustín tuvo lugar el enfrentamiento personal entre Pelagio y Orosio: «entonces el obispo Juan pidió que entrase Pelagio»[442]. Pelagio pues compareció en persona delante de la Iglesia de Jerusalén. Sobre la lengua que habló cabe decir que probablemente alternara el latín y el griego dependiendo de su interlocutor[443]. Juan había preparado por tanto una confrontación directa, un verdadero cara a cara. Sin embargo, no fue esta confrontación el asunto sobre el que primero incidió Orosio, que llama la atención particularmente sobre la actitud hostil de Juan de Jerusalén[444].

L. apol. 4, 1-2: «*Intromissum Pelagium unanimiter omnes interrogastis, an haec, quibus Augustinus episcopus respondisset, se docuisse cognosceret. Ilico ille respondit: "et quis est mihi Augustinus?" cumque universi acclamarent, blasphemantem in episcopum, et cuius ore Dominus universae Africae unitatis indulserit sanitatem, non solum a conventu illo verum ab omni ecclesia pellendum, episcopus Iohannes ilico eum, hominem videlicet laicum in consessu presbyterorum, reum haereseos manifestae in medio catholicorum sedere praecepit et deinde ait:* 2. *"Augustinus ego sum", ut scilicet persona quasi praesentis assumpta liberius ex auctoritate eius qui laedebatur ignosceret et dolentium animos temperaret*».

4, 1-2: «Una vez introducido Pelagio, todos unánimes le preguntasteis si reconocía haber enseñado a quienes el obispo Agustín había rebatido. A lo que al punto contestó:
—¿Quién es Agustín para mí?
Y como todos exclamasen que había blasfemado contra el obispo, por cuya boca el Señor había conseguido la saludable unidad de toda África[445], que no sólo era preciso expulsarle de la asamblea sino de toda la Iglesia, entonces el obispo Juan ordenó que, a pesar de ser lego en un concilio de presbíteros y reo manifiesto de herejía, se sentase en medio de los católicos y añadió:
2. —Yo soy Agustín.
Así, asumida su persona como presente, de tal modo que, por la autoridad de éste que había sido ofendido, más fácilmente podría perdonar y calmar los ánimos dolidos».

---

441 Orosio, *L. apol.* 7, 6. Una referencia al apelativo *falsi frates* en 2 Co 11, 26 y Ga 2, 4.

442 Orosio, *L. apol.* 3, 6: «ad haec Iohannes episcopus ut Pelagius coram intromitteretur expetiit».

443 Pelagio sabe griego, en esta lengua habló en el sínodo de Dióspolis, por ejemplo: Agustín *De gestis Pelagii* 6, 17.

444 En el *L. apol*. Orosio prescinde del diálogo entre Pelagio y Juan (J. Vilella «Biografía...», 2000, p. 109, n. 182), lo que puede deberse a una omisión intencionada o a que éste se desarrolló en griego.

445 Alusión a la polémica de Agustín contra los donatistas, condenados en la famosa *Collatio* de mayo 411 en Cartago.

Juan, pues, no tuvo inconveniente en afirmar su *auctoritas*. Pese a todo su prestigio, Agustín era para el obispo de Jerusalén sólo un obispo provinciano, y la Iglesia africana únicamente una parte de la Iglesia latina a la que nada debía la pujante Iglesia griega. Sin duda Juan no valoró suficientemente la proyección de Agustín.

L. apol. 4, 3: «*Cui mox a nobis dictum est: "si Augustini personam sumis, Augustini sequere sententiam". Tunc idem episcopus nobis omnibus ait: "haec, quae leguntur, in alios dicta sunt, dicta autem de Pelagio suggerendum putatis; si in ipsum ergo Pelagium quid dicatis, expromite"*».

4, 3: «A esto respondimos al punto:
—Si asumes la persona de Agustín, sigue la opinión de Agustín.
Entonces el obispo nos dijo a todos:
—Estas condenas que se leen están referidas a otros[446]; sugerís que fueron dichas también de Pelagio; si tenéis algo que decir contra Pelagio, exponedlo».

Acto seguido, Orosio denunció formalmente que Pelagio negaba la gracia de Dios, más concretamente que mantenía una doctrina según la cual el hombre es capaz de vivir sin pecado (*impeccantia*) por su propia voluntad, incluso sin la ayuda imprescindible y constante de la gracia. En este punto, hay que recordar que Orosio ha sido el primer escritor en acusar expresamente a Pelagio de herejía; hasta ahora Agustín había rechazado la doctrina pero, hasta ese momento, sin mencionar el nombre de su autor.

L. apol. 4, 4-5: «*Ego autem vobis annuentibus dixi: "Pelagius mihi dixit docere se, hominem posse esse sine peccato et mandata Dei facile custodire, si velit". Respondit Pelagius audientibus vobis: "hoc et dixisse me et dicere, negare non possum". 5. Ego ilico prosecutus sum: "Hoc in Caelestio Africana synodus detestata est; hoc Augustinus episcopus scriptis suis, sicut audistis, exhorruit; hoc in ipsius nunc Pelagii scriptis sua responsione condemnat: hoc et beatus Hieronymus, (...) in epistula sua, quam nuper ad Ctesiphontem edidit, condemnavit, similiter et in libro, quem nunc scribit, collata in modum dialogi altercatione confutat"*».

4, 4-5: «Entonces yo, como oísteis vosotros, dije:
—Pelagio me ha dicho[447] que él enseña que el hombre, si quiere, puede estar sin pecado y guardar fácilmente los mandamientos de Dios. Respondió Pelagio y vosotros lo habéis escuchado:
—No puedo negar que he dicho esto y que lo sigo diciendo.
5. Yo inmediatamente proseguí:
—Esa doctrina en boca de Celestio fue condenada en el sínodo africano; esto el obispo Agustín, como oísteis, lo condenó en sus escritos; esto el mismo Pelagio lo condena en su respuesta; esto también el santo Jerónimo..., en su epístola que hace poco escribió a Ctesifonte[448], lo condenó, y lo mismo hizo en el libro que está escribiendo ahora en forma de diálogo con preguntas y respuestas»[449].

---

446 Nueva referencia a la condena de Celestio en el concilio de Cartago de otoño de 411.

447 Esta frase: «Pelagius mihi dixit...», indica claramente que ha habido un encuentro personal entre Orosio y Pelagio con anterioridad a la asamblea.

448 Jerónimo, *Ep.* 133 *ad Ctesiphontem* (año 414).

449 Jerónimo, *Dialogi contra Pelagianos* (año 415). Los *Dialogi* fueron terminados entre los sínodos de Jerusalén (julio) y Dióspolis (diciembre). La forma pseudodialogada del texto de Orosio parece estar influida por ellos.

Según Orosio, Pelagio mantiene que el hombre, si quiere –lo que el presbítero entiende como sin ayuda de la gracia–, puede existir sin pecado y cumplir con facilidad los mandamientos de Dios: «*hominem posse esse sine peccato et mandata Dei facile custodire, si velit*». Esta sentencia es textualmente idéntica a la expresada por Hilario a Agustín, en la *Ep.* 156, como uno de los postulados defendidos por los pelagianos de Sicilia[450]. Orosio insiste en que esta tesis, en la persona de Celestio, había sido condenada en el concilio de Cartago de 411[451] y en varios escritos de Agustín, y quiere hacer extensible la condena a Pelagio.

Posteriormente, en *De gestis Pelagii*, Agustín explicará que en el concilio de Dióspolis Juan había preguntado a Pelagio si mantenía la afirmación de que el hombre, si quiere, puede existir sin pecado, a lo que el britano respondió moderando su postura –en relación con la imputada por Orosio–, y declaró que el hombre no es impecable por naturaleza, pero que recibe de Dios la facultad de no pecar[452]. Esta fórmula, más prudente, modifica en parte la doctrina que Pelagio expresó en Jerusalén –según la acusación del hispano–, pero en ella subsiste todavía la posibilidad de que la *impeccantia* pueda realizarse sólo por el libre albedrío si a esta facultad la llamamos gracia. Agustín incidirá en este equívoco: «la gracia no es la naturaleza: sino la ayuda de la frágil y viciada naturaleza»[453].

Según el relato orosiano las cosas ocurrieron menos matizadamente. Pelagio habría defendido abiertamente la *impeccantia*, por lo que Juan pidió a Orosio que lo acusase formalmente ante su tribunal episcopal, que él sería el juez. Orosio, que parece hablar no únicamente a título personal, prudentemente se niega, considera que las condenas ya están dictadas, que él no es acusador de Pelagio sino únicamente transmisor a la Iglesia de Jerusalén de las condenas ya pronunciadas contra los herejes: «nosotros no somos acusadores de Pelagio, sino que manifestamos lo que tus hermanos, nuestros padres, pensaron y decretaron sobre esta herejía, que ahora un laico divulga abiertamente; no sea que confunda a la Iglesia, especialmente a la tuya, a cuyo seno nos hemos acogido, ignorando tú la situación»[454]. Ante la insistencia de Juan, Orosio y su grupo reiteran su posición:

L. apol. 5, 3: «*Nos filii Ecclesiae catholicae sumus; non exigas a nobis, pater, ut doctores super doctores esse audeamus aut iudices super iudices. Patres, quos universa per Orbem Ecclesia probat, quorum communioni vos adhaerere gaudetis, damnabilia haec esse dogmata decreverunt: illis probantibus nos oboedire dignum est. Cur interrogas filios quid sentiant, cum patres audias quid decernant?*».

5, 3: «Nosotros somos hijos de la Iglesia católica; no exijas de nosotros, padre, que osemos constituirnos en doctores de los doctores y en jueces de los jueces. Padres, a los que, para todo el orbe, la Iglesia universal aprueba, de cuya comunión os alegráis vosotros también, decretaron que éstas son doctrinas condenables: si ellos lo prueban, lo digno es que nosotros obedezcamos. ¿Por qué preguntas a los hijos qué piensan, cuando estás oyendo lo que han mandado sus padres?».

---

450 Hilario de Siracusa, *Ep.* 156 (de Agustín): «quidam Christiani apud Syracusas exponunt dicentes posse esse hominem sine peccato et mandata dei facile custodire, si velit».

451 Sobre las doctrinas condenadas en el concilio de Cartago cf. n. 351. Éstas no coinciden exactamente con el postulado pelagiano que aquí señala Orosio.

452 Agustín, *De gestis Pelagii* 14, 37. Pelagio se apresura a reconocer la necesidad de la gracia para alcanzar la perfección.

453 Agustín, *De gestis Pelagii* 7, 20: «haec gratia non est natura: sed qua subvenitur fragili vitiataeque naturae».

454 Orosio, *L. apol.* 5, 1: «nos accusatores huius non sumus, sed quid fratres tui, patres nostri, senserint et decreverint super hac haeresi, quam nunc laicus vulgo praedicat, intimamus, ne Ecclesiam, tuam praesertim ad cuius sinum convolavimus, te ignorante conturbet».

Como, por oposición a Pelagio, Orosio parece defender la imposibilidad de la *impeccantia*, Juan preguntó al hispano si sostenía que el hombre no podía existir sin pecado incluso con la ayuda de Dios[455]. La respuesta a esta cuestión es trascendental, pues será precisamente el cargo del que, mes y medio más tarde, le acusó Juan. Orosio anticipa aquí su justificación, aunque sin entrar en el fondo del asunto, afirmando sólo la necesidad de la gracia de Dios[456] y poniendo como testigo a su auditorio latino:

L. apol. 6, 2-3: «*Episcopus Iohannes ait: "si sine adiutorio Dei hoc hominem posse diceret, pessimum et damnabile erat; nunc autem cum adiciat, posse hominem esse sine peccato non sine adiutorio Dei, vos quid dicitis? An forte vos Dei adiutorium denegatis?" 3. cui respondi ego: "testibus et testificantibus etiam nunc vobis et supra memoratis viris anathema ei, qui negat adiutorium Dei. Ego certe non nego, praecipue cum e contrario in haereticos confutarim"*».

6, 2-3: «El obispo Juan dijo:
—Si se dijera que el hombre puede esto[457] sin la ayuda de Dios sería grave y condenable, pero si ahora se añade que el hombre puede existir sin pecado, aunque no sin la ayuda de Dios, ¿qué tenéis que decir? ¿Acaso negáis la ayuda de Dios?
3. A lo que yo respondí:
—Ante vosotros como testigos y así lo podéis testificar también, al igual que los varones anteriormente mencionados, digo que sea anatema el que niegue la ayuda de Dios. Yo de ningún modo la niego, precisamente al contrario, la defendí contra los herejes».

Por su parte, Orosio acusó a Juan de querer inducir a él y a su grupo a realizar una especie de profesión de fe en la que se mantenían interpretaciones origenistas de determinados pasajes bíblicos, lo que disfrazaba de instrucción religiosa: «mas él, muchas veces, bajo la apariencia de enseñarnos, trató de inducirnos a hacer una especie de profesión de fe, diciendo... lo cual ya fue dicho por Orígenes...»[458].

Pese a todos estos inconvenientes para Orosio, parece ser que ni la acusación ni la defensa encontraron eco suficiente en el resto de la asamblea. El hispano no nos cuenta cuál fue la postura final que Pelagio mantuvo, únicamente recuerda que, al no llegar a ningún acuerdo, se buscó como solución de compromiso el recurrir a la autoridad del papa Inocencio I, dado el origen latino de Pelagio, ordenando mientras tanto el silencio y sin pronunciar condenas[459].

---

455 Cf. n. 365. Esta cuestión es muy parecida a la que Flavio Marcelino le planteó a Agustín (*De spititu et littera* 1). En el libro II *De peccatorum meritis*, Agustín sostiene que no ha existido ni puede existir ningún hombre sin pecado, pues sólo Cristo ha estado libre de toda culpa (*De spititu et littera* 61-64).

456 Paradójicamente, esto mismo afirma Pelagio en Dióspolis (*De gestis Pelagii* 14, 37), la cuestión está en precisar qué entienden unos y otros por auxilio divino, cuándo se da éste y cuál es su alcance.

457 Existir sin pecado.

458 Orosio, *L. apol*. 5, 2: «at ille cum saepe nos docendi simulatione in aliquam professionis species temptaret inducere, dicens... quod quidem ab Origene dictum...». Sobre si Abraham vivió «sine macula»; y Zacarías e Isabel «sine querela».

459 A. Hamman, «Orosius de Braga et le pélagianisme», 1967, p. 355: «aux Orientaux le conflict pélagien pouvait paraître typiquement occidental. Rien d'etonnant dès lors que la réunion de Jérusalem ait tourné au dialogue de sourds, et plus particulièrement encore que l'Orient se soit finalement désintéressé de la querelle théologique». Habría también que tener en cuenta la cuestión de las jerarquías eclesiásticas y, en este caso, la remisión de la causa al Papa como patriarca de Occidente.

L. apol. 6, 4-5: «*Dein cum, intellecto iudice et interprete prodito, clamaremus, Latinum esse haereticum, nos Latinos, haeresim Latinis magis partibus notam Latinis iudicibus disserendam, ac se paene impudenter ad iudicandum –cum quidem nos accusatores nos essemus– et unus et suspectus ingereret, dici a pluribus necessarium fuit: "non potest quisquam idem et haereticus esse et advocatus et iudex". 5. Multisque aliis actitatis Iohannes episcopus novissimam sententiam protulit, confirmans tandem postulationem intentionemque nostram, ut ad beatum Innocentium, papam Romanum, fratres et epistulae mitterentur, universis quod ille decerneret secuturis, sed ut haereticus Pelagius imposito sibi eatenus silentio conticesceret et ut nostri ab insultatione convicti Iohannis confessique cessarent. Universi in hanc sententiam consensimus; gratiarum actione celebrata, pace facta et consummata ad pacis testimonium oratione discessimus*».

6, 4-5: «Después, cuando sospechoso el juez y desautorizado el intérprete, clamamos que, siendo un hereje latino y nosotros latinos, la herejía más conocida en la región latina, debía ser juzgada por jueces latinos; y que él casi desvergonzadamente, solo y sospechoso, se había metido a juzgar –a pesar de que nosotros no lo acusábamos–, se le reprocharía necesariamente por muchos: "no puede ser uno mismo hereje, abogado y juez". 5. Y habiendo protestado otros muchos, el obispo Juan dio una nueva sentencia; al fin, atendiendo a nuestra reclamación y deseo, resolvió que fuesen enviados al beato Inocencio, Papa romano, hermanos y epístolas, con el compromiso de aceptar lo que éste decretase[460]; pero entre tanto al hereje Pelagio se le obligaba a permanecer en silencio y a los nuestros a que cesasen en la acusación de Juan, como convicto y confeso. Todos estuvimos de acuerdo en esta solución; después de celebrar la acción de gracias, hecha la paz y el acto de paz con la oración, nos separamos».

La asamblea se detuvo aquí. Orosio debió de regresar entonces a Belén, junto a Jerónimo. Pero no acabaron las diferencias entre Juan y Orosio.

IV.3.6. La acusación de Juan contra Orosio

Desgraciadamente para el presbítero hispano, la polémica volvió a estallar un mes y medio más tarde. A mediados de septiembre de 415, cuarenta y siete días después de la conclusión de la asamblea, Orosio se vio enfrentado de nuevo a Juan de Jerusalén. Con ocasión de la fiesta de la Dedicación[461], Orosio fue a saludar al obispo y, para su sorpresa, éste le acusó de blasfemia: «*ego te audivi dixisse, quia nec cum Dei adiutorio possit esse homo sine peccato*». Ahora el acusador se había convertido en acusado.

460 No consta que esta apelación de la asamblea ante Inocencio se realizase.

461 La consagración de las basílicas del conjunto del Santo Sepulcro de Jerusalén se suele fechar el 13 de septiembre. Este dato ya en L. S. Le Nain de Tillemont, *Mémories pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 1693-1712, t. XIII, p. 668 (cit. E. Corsini, *Introduzione*..., 1968, p. 13, n.12). Sobre la disparidad de la fecha de la consagración del templo véase J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 110, n. 192, quien analiza este tema y señala la fecha del 14 de septiembre.

L. apol. 7, 1-2: «*Ait enim mihi: "quare ad me venis, homo qui blasphemasti?" (...) ego nihil mihi conscius interrogavi: 2. "quando aut quo audiente aut cuiusmodi illud est dictum, quod blasphemiae possit adscribi?" episcopus respondit: "ego te audivi dixisse, quia nec cum Dei adiutorio possit esse homo sine peccato"*».

7, 1-2: «Me dijo pues:
—¿Cómo vienes junto a mí, tú que has blasfemado? (...).
Yo, que no tenía conciencia de ello, pregunté: 2. —¿Cuándo, o quién me oyó, o de qué modo he dicho algo que haya podido interpretarse como blasfemia?
El obispo respondió:
—Yo mismo te he oído decir que ni aun con la ayuda de Dios puede el hombre estar sin pecado».

La acusación es grave. Orosio la rechazó verbalmente, pero enseguida comenzó la redacción del *Liber apologeticus*. Este libro es su defensa ante la denuncia de Juan.

En su escrito, el presbítero hispano niega con contundencia haber pronunciado la sentencia que Juan le atribuye: «esas palabras, de las que ahora me acusa el obispo de haberlas dicho, nunca antes habían salido de mi boca»[462]. De este episodio, como de lo sucedido en la asamblea de julio, nuestra principal fuente de información es el *Liber apologeticus*. Éste es un escrito de autojustificación y, por lo tanto, no es impensable que, en el clamor de la discusión, tal vez Orosio dijese lo que no quería decir («*concedo enim, ut, qualecumque dictum illud est, dixerim*...»), y sobrepasase los límites de la ortodoxia. Ciertamente Orosio actuó con imprudencia: echó sobre sus espaldas la responsabilidad de enfrentarse a Pelagio y a Juan, y, al disputar con el obispo, desafiaba a todo el clero griego de Jerusalén. Es posible que Orosio se viera como la punta de lanza de la controversia emprendida por Agustín y Jerónimo y actuara con la precipitación e imprudencia propias de su juventud. Este posible desliz no está en el *Apologeticus*, al contrario, Orosio no se explica cómo se le puede acusar precisamente de lo contrario de lo que defiende. El hispano declara que no es consciente de haber dicho nada semejante, aunque, sin embargo, a menudo reflexionaba sobre aquella acusación y se preguntaba qué argumentos le podía oponer.

L. apol. 7, 4-5: «*Concedo enim, ut, qualecumque dictum illud est, dixerim: quomodo Latinum expers Latinitatis Graecus audivit? aut, si audivit sacrilegum verbus, cur non statim coarguit blasphemantem vel, ut lenius ageret, quasi incautum filium pius pater de cohibenda licentia periculosi sermonis admonuit? 5. Sed e contrario post plurimam magni temporis oblivionem ipse per se accusationem intulit, ipse testimonium perhibuit, ipse iudicium promulgavit*».

7, 4-5: «Concedamos que haya dicho lo que se alega: ¿cómo un griego[463] pudo entender a un latino si desconoce el idioma latino? Y si entendió las palabras sacrílegas, ¿por qué inmediatamente no llamó la atención al que blasfemaba, o actuó benignamente como un padre que corrige al hijo incauto por la extralimitación de una frase inexacta? 5. Por el contrario, después de un largo tiempo de olvido, él mismo y por sí lanzó la acusación, él mismo aportó la prueba y él mismo pronunció la sentencia».

---

462 Orosio, *L. apol.* 7, 3: «quia eiusmodi verbum, quod nunc a me dictum episcopus intenderit, numquam de ore meo antea processisset».

463 El obispo Juan de Jerusalén.

Con motivo de esta acusación, se volvió a debatir sobre las palabras exactas pronunciadas en julio. En este punto, Orosio busca a quién achacar la confusión y llama la atención sobre el intérprete: «es preciso conceder más bien que el intérprete se equivocó en su versión, a que el obispo parezca haber tergiversado lo que oyó»[464].

Si hubo blasfemia, señala Orosio, fue creída inocentemente o maliciosamente fingida o confusamente oída[465]. En cualquier caso, el malestar contra Orosio debió de ser grande: joven, sin experiencia, extranjero, entró en disputa con el obispo de la ciudad, su temeridad no pudo sino ponerle en contra a toda la Iglesia de Jerusalén[466]; no tiene más remedio que contestar a la acusación de que es objeto y, para que no queden dudas sobre su ortodoxia, fijar su posición en la disputa. Por otra parte, no podemos perder de vista que, en el fondo del asunto, está siempre presente la enemistad entre Juan y Jerónimo, entre el clero griego y la pequeña comunidad latina encabezada por Jerónimo[467].

L. apol. 8, 5: «*ideo volo, ne forte a vobis quidem non auditum, a me tamen dictum putantes testimonio laboretis ambiguo; vulgo autem rumorique propterea, ne, dum episcopum mentiri posse non crederet, alia innocentem credulitate peccaret*».

8, 5: «Por tanto, quiero que, aun no habiéndolo oído vosotros, no penséis que yo tal vez lo dije y tengáis de mí una opinión dudosa, puesto que guiándoos por el dicho vulgar de que un obispo no puede mentir, con esa creencia condenáis a un inocente».

Así pues, de regreso en Belén, de nuevo junto a Jerónimo, Orosio redactó el *Liber apologeticus*. Éste se fecha entre mediados de septiembre (después de la fiesta de la Dedicación, el 13 de septiembre) y mediados de diciembre de 415 (antes del concilio de Dióspolis, iniciado el día 19 de diciembre). Este escrito va dirigido a la comunidad latina de Jerusalén. El libro es una autodefensa, motivada por unos sucesos que su autor consideró muy graves, que reclaman una explicación y una exculpación. Orosio quiere despejar cualquier posible malentendido y suspicacia.

Como conclusión al enfrentamiento, ante Juan quedaba claro que Pelagio había declarado la necesidad de la gracia[468]. Nadie le había pedido que precisara el alcance de esa «necesidad» ni qué entendía exactamente por «gracia», y, por tanto, no había tenido que dar mayores explicaciones[469]. Sin embargo, para los antipelagianos ése es el tema clave, saber hasta qué punto Pelagio entendía que la naturaleza humana, el libre albedrío, precisa de la gracia.

---

464 Orosio, *L. apol.* 8, 1: «concedendum est magis, ut interpres errasse dicendo quam episcopus audiendo finxisse videatur». Orosio actúa, ahora sí, con prudencia, no se atreve a acusar directamente a Juan, *L. apol.* 8, 3: «absit a me umquam, ut ego pauper, peccator, ignotus episcopum et praecipue Hierosolymae audeam ad episcopos provocare» («lejos de mí, pobre, pecador y desconocido, que me atreva a denunciar, o atacar, a un obispo, y principalmente al de Jerusalén, ante los otros obispos»).

465 Orosio, *L. apol.* 8, 2.

466 En su defensa, Orosio acusa a la Iglesia de Jerusalén, *L. apol.* 8, 2: «quippe cum mirari iam nemo debeat conquiri et existere falsos testes in Hierusalem a sacerdotibus atque senioribus» («pues a nadie podrá causarle asombro que en Jerusalén se busquen y encuentren falsos testigos entre los sacerdotes y entre los ancianos»). También *L. apol.* 9, 1.

467 A. Hamman, «Orosius de Braga et le pélagianisme», 1967, p. 348 y n. 8.

468 Agustín, *De gestis pelagii* 14, 37.

469 Agustín, *Ep*. 186, 36. Según este texto, Juan preguntó a Pelagio por el significado de tres pasajes (1 Co 15, 10; Rm 9, 16; y Sal 126, 1), y éste había aceptado la necesidad de la gracia. Sin embargo, según Agustín esto sólo significaba para él que la gracia se daba para realizar «más fácilmente» lo que es posible hacer por el libre albedrío.

IV.4. PARTE DOCTRINAL: POSICIÓN DE OROSIO Y REFUTACIÓN DE PELAGIO

«Plus omnibus illis laboravi; non ego autem sed gratia Dei mecum»[470]
1 Co 15, 12

Agustín y Pelagio habían estudiado con mucha atención las cartas de san Pablo, no obstante, habían llegado a conclusiones muy diferentes. El enfrentamiento entre ambos era, con el tiempo, inevitable. Inspirados por los escritos de Pablo, Agustín y Pelagio habían desarrollado su propia teología basada en una serie de ideas comunes vigentes en el mundo latino. Agustín tomó de Pablo su doctrina de la gracia; para el obispo de Hipona las fuerzas humanas se difuminan ante la voluntad insondable de Dios y el hombre aparece desvalido. De la lectura de Pablo, Agustín concluyó que el hombre estaba enteramente en manos de Dios, incluso en su primera iniciativa para creer en Él, pues Dios opera tanto en las obras como en el propio deseo[471]. Del mismo modo, en los textos del Apóstol encontró Agustín –y de paso también Orosio– la refutación de Pelagio: «¿quién te ha hecho superior? ¿qué tienes que no hayas recibido? Y, si lo has recibido, ¿por qué te alabas como si no te hubiese sido dado?»[472]. Pelagio, por el contrario, mantenía que el ser humano podía elegir; que el hombre estaba facultado por la bondad de su naturaleza para hacer el bien y vivir sin pecado. En Roma escribió su *Comentario a las epístolas de San Pablo* –conociendo previamente los textos agustinianos sobre el Apóstol[473]– y se opuso también a la doctrina de la culpabilidad heredada por el pecado original, pues, en su opinión, esta creencia hacía al hombre incapaz de alcanzar por sí mismo una vida libre de pecado.

Orosio, sobre este punto, va a repetir las tesis de su maestro Agustín. A la hora de afrontar la refutación de las doctrinas pelagianas cuenta con diversas fuentes de información: en primer lugar con las enseñanzas que le ha proporcionado el obispo de Hipona en los diferentes escritos antipelagianos que había llevado a Palestina[474]; dispone también de las resoluciones del sínodo de Cartago de 411, al que alude constantemente, y, asimismo, cuenta con las enseñanzas que le aportaba Jerónimo, quien, en esos días, escribía contra los pelagianos sus *Dialogi*. Jerónimo estaba enfrascado en la polémica desde algún tiempo antes, así se constata en su *Ep. ad Ctesiphontem*. Coetáneamente, los obispos galos Eros de Arlés y Lázaro de Aix estaban escribiendo su *Libellus* contra Pelagio, por lo que se puede hablar de un partido antipelagiano en Palestina formado en torno a Jerónimo. Orosio cita también varios libros de Pelagio, por lo que debió de estudiar los textos de su oponente, de quien menciona dos: el *Liber testimoniorum*[475], que

---

470 Cita latina: Agustín, *Ep*. 186, 36: «más que todos ellos trabajé, pero no yo sino la gracia de Dios conmigo». También, *De gestis pelagii* 14, 37. En Orosio, *L. apol.* 10, 2 y 4: «clamat apostolus: gratia eius sum quod sum, et gratia eius egena in me non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi: non ego autem, sed gratia Dei mecum» («clama el apóstol: por su gracia soy lo que soy, y su gracia no fue escasa en mí; al contrario, he trabajado más que todos ellos: pero no yo sino la gracia de Dios que está conmigo»). 1 Co 15, 10: «gratia autem Dei sum id quod sum, et gratia eius in me vacua non fuit. Sed abundantius illis omnibus laboravi: non ego autem, sed gratia Dei mecum» (Vulgata).

471 Fi 2, 13: «Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar, como bien le parece».

472 1 Co 4, 7. Agustín, comenta este texto en *Ep*. 157, 10.

473 Cf. G. Martinetto, «Les premières réactions antiaugustiniennes de Pélage», *REAug*, 17, 1971, pp. 83-117.

474 Cf. n. 407.

475 Éste es el nombre que, según Orosio, le da Pelagio, *L. apol.* 11, 2.

conservamos en las refutaciones de Jerónimo y Agustín[476], y la *Epistula ad Demetriadem*[477]. Veamos a continuación qué puntos doctrinales saca a colación Orosio para mantener sus tesis y refutar las de su adversario.

IV.4.1. Orosio: omnipotencia de Dios

Siguiendo a Pablo, Agustín defendía la sumisión total a la gracia de Dios: «por la gracia de Dios soy lo que soy»[478]. De igual forma, Orosio realza la soberanía divina por encima de las fuerzas humanas. Si Juan de Jerusalén le había acusado de afirmar que ni siquiera con la ayuda de Dios puede existir el hombre sin pecado: «*nec cum Dei adiutorio potest homo esse sine peccato*»[479], Orosio se exculpa incidiendo precisamente en el poder de Dios, no en la defensa de esa posibilidad teórica de no pecar[480]. Orosio mantiene que la aseveración que se le atribuye es falsa porque en ella se pone un límite a la omnipotencia divina. Orosio reflexiona sobre esta cuestión y desautoriza la frase; lo hace además con un alegato apasionado.

L. apol. 9 2: «*Hoc si quisquam hominum ita dicendum putet, ut sub infirmitate hominis Deum non posse confirmet et omnipotentiae Dei aliquid inpossibile suspicetur in omni creatura caelestium et terrestrium et infernorum, hunc non tantum sententia mea dixerim blasphemum anathema detestandum, sed etiam vel in exemplum Nadab et Abiu divino igne damnandum vel iuxta perditionem Datham atque Abiron hiatu terrae receptum vivum ad inferna mergendum*».

9, 2: «Si algún hombre piensa que puede ser dicho esto, de tal manera que afirme que, por la debilidad del hombre, Dios no tiene poder, y sospeche como imposible algo a la omnipotencia de Dios sobre toda criatura de las celestes, terrestres e infernales, no sólo en mi opinión lo declaro blasfemo, anatema detestable, sino asimismo que, a ejemplo de Nadab y de Abihú[481], debe ser condenado al fuego divino, o, en justa condenación como Datán y Abirón[482], tragados vivos por la tierra, debe ser sumergido en los infiernos».

---

476 Jerónimo, *Dialogi* 1, 25-33. Agustín, *De gestis Pelagii* 3, 6. El *Liber testimoniorum* es un conjunto de obras que recibe también los nombres de *Capitulorum liber* y *Eglogae*.

477 Orosio la cita en *L. apol*. 29, 1 y 3; 30, 2.

478 1 Co 15, 10. Este texto también se encuentra en Orosio, *L. apol.* 10, 2 y 4: «clamat apostolus: gratia eius sum quod sum».

479 Orosio, *L. apol.* 9, 2.

480 Sobre este asunto ya se había manifestado Agustín en el libro II *De peccatorum meritis* (411/412), donde sostiene que no hay ningún hombre libre de pecado, y en *De spititu et littera* (412), en el que señala que sólo Cristo no pecó. Cf. n. 365.

481 Lv 10, 1-2: «Nadab y Abihú... ofrecieron ante Yahveh un fuego profano, que él no les había mandado. Entonces salió de la presencia de Yahveh un fuego que los devoró, y murieron delante de Yahveh». Nm 3, 4. Orosio parece someterse aquí a un «juicio de Dios».

482 Nm 16, 26-31 y Dt 11, 6. A lo largo del escrito Orosio acumula una cantidad ingente de citas bíblicas, del Antiguo y Nuevo Testamento, muestra de su retórica y erudición; C. Torres, *Paulo Orosio...*, 1985, 1985, p. 751, pone de manifiesto «la sólida formación y el vasto conocimiento de la Biblia, pues revela que se la sabe quizá de memoria», señalando que el uso de citas bíblicas por Orosio puede resultar abrumador.

Nada hay imposible para Dios, ésta es la afirmación de Orosio: «Dios todo lo puede y, lo que quiere, siempre lo puede; tan poderoso es creando de la nada como eficiente perfeccionando lo hecho»[483]. El poder de Dios supera la ley natural; numerosos ejemplos bíblicos –insiste Orosio– lo acreditan: Moisés separando las aguas del mar Rojo; Elías transportado en un carro de fuego; Lázaro resucitado a los cuatro días. Todos los hombres –afirma– confiesan la omnipotencia divina: «por toda criatura humana y universalmente Dios es llamado omnipotente, porque todo lo puede. Y sólo Dios es quien dice: estos prodigios son imposibles para los hombres. Y en otro lugar enseña: sin mí nada podéis hacer»[484]. La consecuencia no puede ser más lógica: «*potest ergo omnia in homine, qui utique potest omnia*»[485]. Por lo tanto, no hay nada en la naturaleza humana que quede fuera del alcance del que todo lo puede.

Ante la omnipotencia divina, las facultades humanas se desvanecen. Orosio replica a Pelagio: «¿por qué se enorgullece la tierra y la ceniza cuando dice "el hombre puede", cuando es Dios el que puede?»[486]. La naturaleza humana –punto fundamental en la posición de Pelagio– es para Orosio, siguiendo el Génesis, «tierra y ceniza»[487]. Ésta es una expresión típica del círculo agustiniano[488], que había hecho un tópico de la fragilidad humana. Orosio critica el ascetismo orgulloso de Pelagio, por qué ese orgullo si todo lo que tiene el hombre procede de Dios[489].

IV.4.2. Antropología de la voluntad según Pelagio

Cuando Pelagio leyó en Roma *Las Confesiones* debió de sentirse profundamente afectado. Agustín había escrito: «*da quod iubes et iube quod vis*»[490]. Esta cita resume en cierto modo su teología de la gracia. A Pelagio, en cambio, le pareció que en ella el ser humano quedaba convertido en una simple marioneta. Por el contrario, consideraba que la búsqueda de la perfección personal era un deber inexcusable para el hombre y, por tanto, reaccionó en contra de ese desvalimiento: ¿cuál es entonces el valor del esfuerzo personal? Dios no había dejado al hombre inerme. Su experiencia ascética ponía el acento en la voluntad, en la capacidad de elegir, –lo que, para el partido agustiniano, rebajaba la necesidad de la gracia–.

La acusación contra Orosio consistía en haber mantenido que «*nec cum Dei adiutorio potest esse homo sine peccato*»; el presbítero hispano rechazó, como hemos visto, que esa frase hubiese estado en su boca y, a su vez, acusa a Pelagio de mantener otra: «*posse hominem sine peccato esse et facile Dei mandata custodire, si velit*». Es decir, que el hombre puede, si quiere, estar libre de pecado y observar los preceptos divinos. Ésta sería la primera declaración de Pelagio: el hombre puede conseguir la salvación con sus solas fuerzas. Orosio señala que esta declaración fue completada con posterioridad añadiéndole «con la ayuda de Dios». Orosio ve a Pelagio como un arrogante, un engreído, un hombre que afirma no necesitar ningún tipo de ayuda externa a él mismo.

---

483 Orosio, *L. apol.* 9, 4:. «Deus omnia potest et quae vult semper potest, quam potens in faciendo de nihilo tam facilis in perficiendo de facto». Cf. Sb 12, 18.

484 Orosio, *L. apol.* 10, 1: «ideo enim generaliter ab universa creatura dicitur omnipotens, quia omnia potest. Et hoc est Deus solus qui ait: haec apud homines inpossibilia sunt. Atque alibi docet dicens: sine me nihil potestis facere». Cita de Jn 15, 5.

485 Orosio, *L. apol.* 10, 2: «puede todo en el hombre el que, ciertamente, lo puede todo».

486 Orosio, *L. apol.* 10, 2: «porro autem quid superbit terra et cinis, ut dicat "homo potest", cum Deus possit?».

487 Orosio, *L. apol.* 10, 2; 18, 1 y 29, 6. Gn 18, 27.

488 Esta expresión es empleada con alguna frecuencia por Agustín, por ejemplo, *Conf.* I 6, 7.

489 1 Co 4, 7.

490 Agustín, *Conf.* X, 29, 40: «da lo que ordenas, y ordena lo que quieras».

L. apol. 11, 2-3: «*Audes dicere: "gratia quidem Dei adiuvante sed mea possibilitate sum quod sum!" Adseris enim nunc post hanc sociam antiquo errori emendationem: potest homo sine peccato esse cum Dei adiutorio; quamquam in libro tuo, quem Testimoniorum titulatione signasti, haec ipsa sententia hoc modo scripta sit, posse hominem sine peccato esse et facile Dei mandata custodire, si velit. 3. Nulla ibi gratia Dei, nullum adiutorium nominatum est, quamlibet crebro dicas de gratia Dei*».

11, 2-3: «Te atreves a decir:
—¡Por la gracia de Dios que me ayuda, pero con mi voluntad soy lo que soy!
Afirmas ahora, después de añadida la enmienda al error anterior, que puede el hombre estar sin pecado con la ayuda de Dios. Aunque en el libro que firmaste con el título *Testimonios*[491] está escrita esta misma doctrina: que el hombre, si quiere, puede estar sin pecado y fácilmente guardar los mandamientos. 3. Ninguna gracia de Dios, ninguna ayuda se menciona, aunque ahora repitas con frecuencia "con la gracia de Dios"».

11, 5: «*Scribis enim, posse hominem sine peccato esse et facile Dei mandata custodire, si velit; et, quemadmodum beatissimus pater Hieronymus de hac eadem sententia in epistula, quam ad Ctesiphontem scripsit, exposuit, novissime quasi e gravissimo somno expergescens adicis: non sine adiutorio Dei*».

11, 5: «Escribes pues que el hombre puede existir sin pecado y observar los mandamientos de Dios, si quiere[492]; y como el bienaventurado padre Jerónimo expuso sobre esta materia en su epístola a Ctesifonte[493], a última hora, como despertando de un pesado sueño, añades, no sin la ayuda de Dios».

Orosio denuncia en Pelagio el que ponga el acento en la voluntad humana, el *si velit* aplicado al hombre. Desde su punto de vista, esta tesis coloca la voluntad, el libre albedrío, por encima de la *gratia Dei*. Para Orosio es la gracia de Dios la que actúa en la voluntad y permite al hombre obrar con libertad[494]. En realidad, las dos posturas obedecen a una diferente concepción antropológica. En el pelagianismo el hombre es capaz de *impeccantia* en función de su libre albedrío; en Orosio la gracia de Dios se sobrepone a esta libertad. Pelagio llama gracia al libre albedrío, la gracia es la libertad concedida a la naturaleza humana. Para Orosio la gracia no se limita a la concesión al hombre de la capacidad inicial de obrar rectamente, sino que es una manifestación constante de la soberanía de Dios, una necesidad de ser liberado permanentemente para poder actuar conforme a los preceptos divinos[495].

---

491 Pelagio, *Liber testimoniorum*, cf. n. 476.

492 Hilario, *Ep*. 156; Agustín, *De gestis pelagii* 6, 16, Pelagio se defiende de esta acusación en el concilio de Dióspolis. Conjuga aquí, con cierta ambigüedad, la concurrencia del esfuerzo personal y de la gracia divina.

493 Jerónimo, *Ep. 133 ad Ctesiphontem* (año 414).

494 Orosio, *L. apol.*10, 4: «in voluntate ergo hominis gratia divinae virtutis operatis» (por tanto, vosotros obráis en la voluntad del hombre por la gracia de la virtud divina»).

495 En *De gratia Christi et de peccato originali* (año 418), Agustín denuncia la diferencia de significado del concepto «gracia» en Pelagio. Para éste, gracia es la libertad concedida al hombre por creación, pero no el auxilio interior necesario para vivir según los mandamientos. Este auxilio es a lo sumo extrínseco, sirve para cumplir *facilius* la ley divina. Pelagio no niega totalmente la ayuda de la gracia para obrar el bien, pero ésta es una *facilitas non peccandi*, y la decisión última está en la naturaleza, en el libre albedrío. Por otra parte, A. Hamman, «Orosius de Braga et le pélagianisme», 1967, p. 351, le reprocha lo siguiente: «Orosius distingue mal ce qui représent le concours général de Dieu pour tous les actes humains de ce qui est l'influx surnaturel necessaire qui rend méritoire les actes chrétiens. Aussi exige-t-il l'auxilium divinum pour tous les actes humains... Poussés à bout, l'affirmation d'Orosius semblerait nier la liberté et l'autonomie de l'acte humain... A y regarder de près, Orosius serait porté à affirmer pour la joie de Luther, que même avec la grâce, l'homme reste pécheur».

L. apol. 11, 8: «*Aut tolle homini si velit et gratiae adscribe quod possit aut, quia homini tribuis posse cum velit, remove simulatam gratiae palpatam nec cohaerentem participationem et nudam ex abundantia cordis profitere blasphemiam*».

11, 8: «O quita al hombre el "si quiere" y atribuye a la gracia el "que pueda", o puesto que atribuyes al hombre el "que puede, si quiere", quita la participación simulada de la gracia bien acogida y no necesaria, y proferirás por la abundancia de tu error una clara blasfemia».

Pelagio pone el acento en la seriedad de la voluntad humana para hacer el bien; la gracia es el libre albedrío concedido por creación, que no determina al hombre ni para el bien ni para el pecado. Orosio, por su parte, atribuye todo el protagonismo a Dios a la hora de obrar el bien.

Poco después sintetiza, desde su punto de vista, la posición de cada uno:

L. apol. 12, 2: «*Dicis, posse in hoc saeculo esse hominem sine peccato cum Dei adiutorio. Tu dicis "potest homo", ego dico "potest Deus"*».

12, 2: «Dices que el hombre en este mundo puede estar sin pecado con la ayuda de Dios. Tú dices: "puede el hombre"; yo digo: "puede Dios"».

IV.4.3. Antropología del pecado y de la gracia

La noción de pecado tiene una gran importancia en toda la obra de Orosio. El primer capítulo de sus *Historiae adversus paganos* empieza precisamente en el pecado de Adán, padre común de la especie humana: «porque sabemos que desde el primer hombre han comenzado ya el pecado y el castigo del pecado»[496]. La historia humana se convierte en un relato de pecados humanos y castigos divinos, de desgracias y penitencia. En Orosio, las nociones de *homo* y *peccatum* se encuentran muy próximas. Como hemos señalado, no es descartable que, en el ambiente de la tensión que generaron las discusiones de la asamblea de Jerusalén, Orosio dijera la frase que le acarreó tantos problemas: «*nec cum Dei adiutorio potest homo esse sine peccato*»[497]. En el capítulo 13 y siguientes del *Liber apologeticus*, el presbítero retoma esta relación entre hombre y pecado matizando su postura. Orosio entiende la acción de pecar es responsabilidad del hombre; la de mantenerse sin pecado es resultado de la ayuda divina. La facultad de obrar el mal pertenece al hombre, la del bien a Dios. Da la impresión de que, en la práctica, el hombre sólo es capaz de obrar el mal, pues toda acción noble hay que atribuirla a Dios. En este planteamiento puede apreciarse algún eco de maniqueísmo, como más tarde reprocharía Julián de Eclano a Agustín[498].

496 Orosio, *Hist*. I 1, 11: «cum ab ipso primo homine peccatum punitionemque peccati coepisse doceamur».
497 Orosio, *L. apol.* 9, 2.
498 Por ejemplo, *Opus imp. c. Iul.* III 170.

L. apol. 13, 1: «*Ecce inflatus spiritu carnis tuae, tamquam super nihil sit, libero superbus arbitrio gloriaris et dicis "peccator sum quia volo; pecco dum volo; cum autem rursum volvero, possum esse sine peccato". Quod dicis "pecco cum volo" verum est, quia et quod opere non feceris, cogitione fecisti; rursus "cum volo, non pecco" durum quidem ac difficile, nec semper omni subest, sed tamen aliquando fieri posse non dubium est*».

13, 1: «He aquí que inflado por el espíritu de tu carne, como si no se tratara de nada importante, soberbio te alabas de tu libre albedrío y dices: "soy pecador porque quiero, peco mientras quiero, cuando también quiera puedo estar sin pecado". Lo que dices "peco cuando quiero" es verdadero, porque, aunque no lo hayas hecho de obra, lo has hecho en tu pensamiento; pero "cuando quiero, no peco", esto es ciertamente duro y difícil, y no siempre es posible para todos, aunque alguna vez es indudable que pueda suceder».

El hombre es pues inevitablemente pecador. Por el pecado nos hacemos merecedores del castigo divino, prueba de su justicia; sólo nos queda confiar en su misericordia. Las resonancias del pensamiento agustiniano son claras[499].

L. apol. 13, 5: «*Ego in potestate habui peccare, liberari a peccato in potestate non habeo. Precari meus est, absolvi non meum. Ubi vero peccato me dedi, servus factus sum accusatoris, reus iudicis. Possum propter adsiduarum precum praemissa suffragia de bono iudice spem ferre, innocentem sine timore conscientiam ante promulgationem sententiae vindicare non possum*».

13, 5: «Yo tuve la potestad de pecar, pero no tengo el poder de ser liberado del pecado. Me pertenece rogar, pero el ser absuelto no me pertenece. Cuando me entregué al pecado, me hice siervo del acusador, reo del juez. Puedo por medio de previos sufragios, de continuas preces[500], tener esperanza en la bondad del juez; pero no puedo reclamar una conciencia inocente sin temor alguno antes de la promulgación de la sentencia».

Orosio censura el ascetismo de Pelagio. En el capítulo 17 le acusa de soberbia, de querer compararse con Cristo al pretender vivir sin pecado, y le reta: «*si tu es ille alius, confitere*»[501]. El presbítero le acusa de enaltecer el poder de la voluntad humana por encima de toda medida razonable: «dices que el hombre puede existir sin pecado... El hombre que tiene poder para esto es Cristo: o toma su nombre o depón la confianza»[502]. Sólo Cristo ha vencido al pecado. A los ojos de Agustín y de sus discípulos, la insistencia de Pelagio en el valor y la capacidad del esfuerzo personal disminuían, si no negaban, el valor de la Pasión. Agustín se indignaba ante

499 En *De perfectione iustitiae hominis* (415), Agustín responde a la tesis de la *impeccantia* de Celestio (*Definitiones*) y señala que no existe verdadera justicia en este mundo, que sólo Dios actúa con justicia. Orosio achaca a Pelagio el que niegue a Dios la posibilidad de la misericordia, *L. apol.* 19, 6: «sperare autem non est possibilitatis propriae sed largitatis alienae» («la esperanza se funda no en la posibilidad propia, sino en la condescendencia ajena»).

500 Otra de las acusaciones achacadas a Celestio es la de negar la utilidad de la oración. Agustín señala su valor, *Ep*. 157, 2.

501 Orosio, *L. apol.* 17, 4. También Agustín rechazó ese orgulloso ascetismo que calificó de «superba impietas» (*De pecc. mer*. II 28).

502 Orosio, *L. apol*. 17, 3: «dicis hominem posse esse sine peccato… Homo, qui hoc potest, Christus est: aut praesume nomen aut depone fiduciam».

esta sugerencia y respondía que para los pelagianos «Cristo había muerto para nada»[503]. Si Cristo era sólo un modelo de vida que el hombre podía alcanzar, esto podría cuestionar los fundamentos del cristianismo, pues en cierto modo se discutía el estatus divino de Cristo.

Establecida la condición pecadora del hombre, queda por dilucidar la actuación de la gracia divina. Sobre este punto, la antropología de Orosio tiene siempre presente el testimonio de Pablo, el *magister gentium*[504]. Buena parte de los capítulos 17-21 son citas de las cartas del Apóstol[505]. Pero sobre todo guarda en su pensamiento las enseñanzas de Agustín[506], quien da prioridad a la acción de la gracia. También Orosio destaca expresamente esta iniciativa divina: «recuerda lo que dijo el Señor: "nadie viene a mí, sino el que el Padre ha traído"»[507]. Sus conclusiones son, a menudo, acertadas, ortodoxas: la iniciativa de la gracia corresponde a Dios; la gracia es gratuita[508]; no es una gracia de origen, otorgada una sola vez a la naturaleza en la forma del libre arbitrio, ni es extrínseca, sino que es una gracia perenne, que se otorga de forma constante, pues el hombre necesita permanentemente la ayuda de Dios para poder llegar a Dios. Poco después sintetiza su postura:

L. apol. 19, 3-4: «*Mea semper haec est fidelis atque indubitata sententia, Deum adiutorium suum non solum in corpore suo, quod est Ecclesia, cui specialia ob credentium fidem gratiae suae dona largitur, verum etiam universis in hoc mundo gentibus propter longanimem sui aeternamque clementiam subministrare, 4. non –ut tu adseris cum discipulo tuo Caelestio, cui iam apud Africanam synodum occulta illa impiorum dogmatum natura contusa est– in solo naturali bono et in libero arbitrio generaliter universis unam gratiam contributam, sed spetiatim cotidie per tempora, per dies, per momenta, per atomos et cunctis et singulis ministrare*».

19, 3-4: «Esta es mi fiel y segura opinión: Dios suministra su ayuda no sólo a su cuerpo, que es la Iglesia, a la cual da los dones especiales de su gracia en virtud de la fe de los creyentes, sino también se la suministra a todos los pueblos que viven en el mundo, en virtud de su amplia y eterna clemencia; 4. y no –como tú afirmas con tu discípulo Celestio, al cual ya en el sínodo africano le fue condenada aquella oculta trama de dogmas impíos–, solamente en el bien natural y de modo general en el libre arbitrio una única gracia ha sido concedida a todos[509], sino que la da de modo especial a todos juntos y a cada uno en particular, cotidianamente, por tiempos, por días, por momentos, por instantes».

---

503 Agustín *De natura et gratia* 1-2. Cita de Gal 2, 21.

504 Orosio, *L. apol.* 17, 6 y 32, 12.

505 Orosio, *L. apol.* 17, 5: «sicut apostolus docet: "unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi"» («como enseña el apóstol: "a cada uno de nosotros se nos ha dado la gracia según la medida del don de Cristo"»). Cita de Ef 4, 7.

506 En este punto es fácil comprobar la dependencia de Orosio respecto al pensamiento agustiniano, véase E. Carretero, «Antropología teológica...», 1956, pp. 193-268, para seguir los paralelismos entre ambos autores, sobre todo respecto a la necesidad de la gracia y a la doctrina del pecado original.

507 Orosio, *L. apol.* 10, 5: «meminerat enim Domini praedicantis: "nemo venit ad me, nisi quem Pater attraxerit"». Cita de Jn 6, 44.

508 Orosio la califica de «don no debido», *L. apol.* 18, 5. Agustín, *De gratia et libero arbitrio* 17 destaca la iniciativa de Dios, «porque Él, por su acción, comienza haciendo que nosotros queramos; y termina cooperando con nuestra voluntad ya convertida»; *De natura et gratia* 31: «ciertamente nosotros trabajamos también, pero no hacemos más que trabajar con Dios que trabaja. Porque su misericordia se nos adelantó».

509 Según Pelagio, Gn 1, 26, está referido a la capacidad que Dios otorga al hombre de obrar el bien. Pero a diferencia de cómo lo entiende Orosio, esta capacidad se otorga en el acto de la creación, pero no constantemente.

Incluso, distanciándose parcialmente de los postulados del doctor de Hipona, que endureció su postura como resultado de la controversia pelagiana, Orosio afirma el carácter general de la gracia divina: Dios ha otorgado universalmente la gracia a cristianos y a paganos, a todo el género humano[510]. Por el contrario, en 417, Agustín, en carta a Paulino de Nola, reprocha a Pelagio la idea de un beneficio universal de la gracia: «convirtiéndose en doctor a sí mismo –dice de Pelagio– declara que la gracia de Dios es común a paganos y cristianos, impíos y piadosos, infieles y fieles»[511]. Frente a esta teoría restrictiva, Orosio presenta una concepción universalista de la gracia: Dios otorga su gracia a todos los hombres («*cunctis et singulis*»), ningún hombre o grupo humano está excluido de la gracia.

No puede olvidarse, por otra parte, que la doctrina de la gracia está unida a la noción de mérito[512]. Una de las tesis de Celestio, condenadas en el sínodo de Cartago de 411, sostenía que en el Antiguo Testamento había ejemplos de hombres que habían estado sin pecado. Agustín había tratado este punto en el libro II de *De peccatorum meritis et remisione*, concluyendo que no ha habido, hay, ni habrá ningún hombre que haya estado libre de pecado, pues esta perfección corresponde a Cristo[513]. De la misma forma, Orosio se ocupa de refutar esta cuestión. Pone como prototipo de hombre justo a Job –precisamente el héroe de los pelagianos–, a quien Dios despojó de sus bienes pero le conservó la gracia[514], don de la bondad divina; pero incluso en Job distingue entre crimen y pecado.

L. apol. 21, 6: «*Dixit Dominus de Iob homo sine crimime, numquid dixit "sine peccato"? peccatum enim cogitatio concipit, crimen vero non nisi actus ostendit*».

21, 6: «Dijo el Señor de Job que era hombre sin crimen[515], ¿acaso dijo "sin pecado"? Porque el pecado lo concibe el pensamiento, el crimen no se manifiesta sino en la acción».

En defensa de su punto de vista, Orosio expone diversos casos. Ejemplariza con Zacarías, «*homo sine querella*», castigado con la mudez por no creer el anuncio de un ángel del Señor[516]. Cuando la Escritura menciona que un hombre es justo –dice Orosio–, se trata sólo de una forma de hablar: «así, decir que alguno está sin crimen y sin tacha no es un testimonio de perfección, sino

---

510 Orosio, *L. apol.* 19, 3 y 6; 21, 1. A. Hamman, «Orosius de Braga et le pélagianisme», 1967, p. 354: «sur la question du péché originel, Orosius ne partage pas le point de vue augustinien, qui durcit ses positions au cours des controverses pélagiennes et sous le coup de la polémique. Il affiche un optimisme relatif, qui rejoint des positions modérés des maîtres du moyen âge. En particulier, il semble inclure les païens dans l'ordre du secours divin et de la grâce».

511 Alipio y Agustín, *Ep. 186*, 1: «ut videlicet haec intellegatur doctore ipso gratia dei, quae paganis atque Christianis, impiis et piis, infidelibus fidelibusque communis est».

512 La doctrina de Pelagio, al poner el acento en la voluntad, deja la salvación a las fuerzas humanas. De ahí la necesidad de obrar el bien.

513 Lo trata también en la *Ep*. 157, 4.

514 Orosio, *L. apol.* 19, 6.

515 Agustín, *Ep*. 157, 2: «peccatis... quae etiam crimina nominantur».

516 Orosio, *L. apol.* 22, 5. Lc 1, 5-25 y 57-59.

un modo de hablar»[517]. El propio Pedro también pecó[518]. De David y Salomón señala: «uno y otro durante cierto tiempo no pecaron; sin embargo, ambos no pudieron permanecer sin pecado»[519].

IV.4.4. El pecado original y la bondad de la naturaleza humana

«Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt»[520]
Rm 5, 12

El tema del pecado original es una cuestión fundamental para entender la gran diferencia que separa la antropología de Agustín respecto de la de Pelagio. De acuerdo con lo acordado en el sínodo de Cartago de 411, Orosio acusó al monje britano de afirmar que la naturaleza humana no quedó dañada por la desobediencia de Adán, que ni siquiera la muerte corporal era consecuencia del pecado del primer hombre[521]. Efectivamente, el pelagianismo negaba la noción de pecado original, al considerarlo como una falta personal de Adán, de la que no se derivaba ningún estigma irreversible para toda la humanidad. Negaba, además, que los hombres se hubieran vuelto mortales a consecuencia de ese delito, afirmando, por contra, que el hombre es mortal por naturaleza. Así se lo recrimina Orosio:

L. apol. 26, 5: «*Quamvis adserant tui, qui abundantiora de pectore tuo venena suxerunt, mortalem eum fuisse factum nihilque eidem damni ex transgressione contigisse praecepti*».

26, 5: «Aunque los tuyos, que bebieron de tu pecho los más abundantes venenos, afirmen que (el hombre) fue hecho mortal y que ningún otro daño le sobrevino por la trasgresión del precepto».

Los pelagianos niegan que el hombre nazca en pecado original, de ahí que no resulte necesario el bautismo de los niños para el perdón de los pecados. En cambio, Orosio, como

---

517 Orosio, *L. apol.* 22, 6: «ita sine crimine dici quemquam et sine querella non est perfectionis testimonium sed conversationis exemplum». También *L. apol.* 21, 10: «quamobrem obsequenter accipitur, quotiescumque Scriptura commemorat et iustum et sine querella, pro captu temporis et secundum iudicia hominum dici, non secundum illud ultimum iudicium Dei, cui universorum conscientia subicitur et lingua omnium confiteatur» («por lo cual, correctamente se entiende que, cuando la Escritura califica de justo y sin tacha, hay que entender que se dice en el sentido de la época y según el juicio de los hombres, no según aquel último juicio de Dios, al cual debe someterse la conciencia de todos y la lengua de todos»). Lo mismo puede decirse de los personajes bíblicos que reciben el calificativo de *inmaculatus*: David, Abrahán, Moisés; *L. apol.* 23.

518 Orosio, *L. apol.* 24, 1.

519 Orosio, *L. apol.* 24, 7: «uterque aliquando non peccavit, tamen uterque sine peccato esse non potuit». En el mismo sentido, *L. apol.* 25, 1: «habentes utique gratiam et adiutorium Dei, tamen sine peccato esse nec obtinere David nec Salomon valuit custodire» («teniendo ciertamente la gracia y la ayuda de Dios, con todo, estar sin pecado ni lo obtuvo David ni Salomón logró conseguirlo»).

520 Cita latina: Agustín, *Ep.* 157, 11; *Contra Iulianum opus imp.* II 35, 47, 57: «Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así pasó a todos los hombres, [por aquél] en quien todos han pecado». S. Lancel, *Saint Augustin*, 1999, pp. 483 y 721: Agustín es deudor de una vieja traducción latina (*in quo omnes peccaverunt*, «en quien todos han pecado») que implica una interpretación específica del sentido del texto, que no se corresponde exactamente con el original griego (p. 591).

521 Agustín, *Ep.* 157, 19.

Agustín, entiende que toda la descendencia del primer hombre está contaminada por ese delito y, por tanto, insisten en la necesidad del bautismo. Para el obispo de Hipona, la naturaleza humana se encuentra *vulnerata*, *damnata*, por lo que reclama como imprescindible la *gratia Christi*. Posteriormente, Agustín recoge todo esto –que ya se encuentra en sus primeros escritos antipelagianos– en la *Ciudad de Dios*[522], donde mantiene de forma rotunda que toda la descendencia de Adán, esto es, todo el género humano, fue castigado por la trasgresión de aquél, pues todos estamos incluidos en cierta manera en la primera semilla (razón seminal) y todos hemos sido castigados con las privaciones que mereció Adán por su delito. Pues todos en él fuimos uno («*omnes enim fuimus in illo uno*»[523]). Como Agustín, también Orosio presenta esta *ratio seminalis*. Dios ha perpetuado el pecado de Adán en sus descendientes:

L. apol. 26, 5: «*Eicitur Adam de paradiso, generat filios trahentes secum seminis infidelis originale peccatum; peccat humanum genus; Deum quoque paenituit quod hominem fecisset in terra*».

26, 5: «Adán es arrojado del Paraíso, engendra hijos que arrastran consigo el pecado original como semilla de infidelidad; peca el género humano; a Dios le pesa el haber creado al hombre sobre la tierra[524]».

Orosio es deudor de la doctrina agustiniana, la pena impuesta a Adán se ha transmitido a toda la humanidad. La concepción de la naturaleza humana *damnata* de Agustín ponía el acento en la *gratia Christi*; por el contrario, para Pelagio la naturaleza humana no está debilitada por el pecado original, por lo que pudiera parecer que no hay necesidad de redención. Cristo, según Agustín, se encuentra en Pelagio únicamente como un ejemplo de vida virtuosa[525].

Seguidamente, Orosio aborda el tema de la bondad de la naturaleza humana, precisamente comentando la *Epistula ad Demetriadem* escrita por el monje britano[526]. El presbítero rechaza la acusación de Pelagio de que sus adversarios afirmaban que la naturaleza del hombre era mala: «en esa carta vomitaste en tu lenguaje indigesto que muchos de nosotros decíamos que Dios había creado mala la naturaleza humana»[527]. Orosio declara que la naturaleza humana es buena, pero también débil (*natura infirma*) por la prevaricación del primer hombre, pero insiste en proclamar la bondad de la naturaleza humana:

---

522 Agustín, *Civ. Dei* XXI 12. Cf. n. 356.

523 Agustín, *Civ. Dei* XIII 14: «todos, pues, estuvimos en aquel único hombre».

524 Gn 6, 6.

525 Una consecuencia de la definición de naturaleza humana en el pelagianismo es la aminoración del valor del sacrificio redentor de Cristo –que en cambio destaca Agustín–, pues sólo ve en Cristo un ejemplo a seguir. De igual modo, Pelagio señala que la naturaleza humana está ayudada por la ley y la doctrina para obrar el bien, pero sólo externamente, es decir, como una ayuda a la posibilidad de hacer el bien, pero no como un requisito imprescindible. Frente a esta doctrina, en *De spiritu et littera ad Marcellinum* (año 412), Agustín señala que la ley no es suficiente sin la gracia.

526 Orosio, *L. apol.* 29. Cf. n. 347. En esta obra, Pelagio afirma la bondad íntegra de la naturaleza humana, que no adolece de un vicio original y, en consecuencia, declara la capacidad del hombre para elegir entre el bien y el mal. Contra la idea de que el hombre peca por costumbre –la insistencia en la *consuetudo*, en la fuerza de la costumbre, es un tópico agustiniano–, Pelagio señalaba que, a su favor, el hombre cuenta con la Ley antes de Cristo y, tras su venida, con el ejemplo de Cristo.

527 Orosio, *L. apol.* 29, 3: «in eadem epistula indigestis sermonibus eructasti, quod plerique nostrorum dicerent, Deum malam hominis condidisse naturam».

L. apol. 29, 4-5: «*Ante tribunal Christi in dextera inter agnos Dei non sit dignus adsistere nec mereatur videre Dominum in regione vivorum nec in gloria resurrectionis vita Iesu manifestetur in mortali corpore eius, qui dicit Deum aliquam malam vel hominis vel cuiusque rei condidisse naturam, vel qui liberum in aliquo tollit arbitrium, cum scriptum legerit: omnia quaecumque fecit Deus, bona valde*».

29, 4-5: «Ante el tribunal de Cristo, a la derecha entre los corderos de Dios, no sea digno de sentarse ni merezca ver al Señor en la región de los vivos, ni en la gloria de la resurrección la vida de Jesús se manifieste en el cuerpo mortal del que dice que Dios creó alguna naturaleza, del hombre o de otro ser, mala; o el que niega la libertad a cualquiera porque hubiera leído lo que está escrito: todo lo que hizo Dios fue muy bueno[528]».

Orosio reconoce la debilidad de la naturaleza humana, pero no su maldad: «nosotros afirmamos que la naturaleza del hombre es débil, no mala»[529]. La debilidad (*infirmitas*), afirma el partido agustiniano[530], se ha perpetuado en los cuerpos de los hombres por el pecado de Adán.

* * *

Atacando la *superbia* de Pelagio, finaliza Orosio su refutación de los postulados pelagianos. El último párrafo del *Liber apologeticus* es una invocación a los «*beatissimi sacerdotes*» a los que dirige su obra. El libro responde a los dos objetivos que se planteaba al principio: defenderse de la acusación de que había sido objeto por parte de Juan de Jerusalén –fijando por escrito su postura– y denunciar los errores doctrinales de sus adversarios: Pelagio y sus seguidores. A aquellos a quienes haya podido ofender les pide serenidad –alusión postrera a Juan y al clero jerosolimitano–; por su parte, señala que detesta la herejía, pero no al hereje[531], lo que contrasta vivamente con las imprecaciones personales dirigidas a Pelagio a lo largo de la obra.

El *Liber apologeticus* es un importante testimonio de las ideas que sobre la gracia y el pecado original circulaban durante la segunda década del siglo v y supone uno de los hitos del enfrentamiento entre Agustín y Pelagio. El libro fue el primer ataque directo que recibió el britano, el primero en el que su nombre es mencionado como autor de una herejía. Es indudable que Orosio bebió en las fuentes agustinianas (lleva consigo la *Epístola* 157, ha podido leer otros escritos del obispo e incluso conversar con él sobre las proposiciones pelagianas), en Jerónimo (conoce su *Epístola* 133 y los *Diálogos* contra Pelagio), y conoce fehacientemente las resoluciones del sínodo de Cartago de 411; pero también hay que destacar que los postulados teológicos aquí presentados indican una importante preparación y un buen juicio crítico por parte del presbítero hispano.

528 Gn 1, 31.

529 Orosio, *L. apol.* 29, 5: «nos naturam hominis infirmam dicimus esse, non malam». Y también, *L. apol.* 32, 4: «habeo itaque infirmitatem et gaudeo in cognitione infirmitatis meae» («tengo pues debilidad y me alegro del conocimiento de mi debilidad»). En *De natura et gratia* (año 415) Agustín defiende que la gracia cura la naturaleza humana.

530 El concepto *infirmitas* procede de Agustín, Orosio lo encuentra en la *Ep.* 157, 16; 29; 36-37; 39. O. Wermelinger, *Rom und Pelagius*, 1975, p. 65.

531 Orosio, *L. apol.* 33, 7: «ego teste Iesu Cristo odisse me faetor haeresim, non haereticum».

Orosio, también en esto, siguió fiel a sí mismo, por segunda vez en su vida se presentó ante todos como una víctima; de nuevo, como cuando escribió el *Commonitorium*, podría haber dicho: «*dilacerati gravius a doctoribus pravis quam a cruentissimis hostibus sumus*»[532]. Otra vez un debate teológico promovió una nueva obra de controversia.

532 Orosio, *Comm*. 1, 3.

TERCERA PARTE:

OROSIO HISTORIADOR *ADVERSVS PAGANOS*

INTRODUCCIÓN A LAS *HISTORIAS*

«Quid salvum est si Roma perit?»
Jerónimo, *Ep*. 123, 16

El estudio de la naturaleza y los objetivos de las *Historiae adversus paganos* ha de realizarse de acuerdo con el contexto en que fueron escritas: la caída de Roma en el año 410, el drama de la capital del Imperio en manos de un rey bárbaro, las disputas sobre la responsabilidad de dicha caída, las consecuencias psicológicas que generó, la sensación de impotencia, la crisis de la idea de eternidad del Imperio y de la propia *romanitas*. El 24 de agosto de 410 la Ciudad Eterna fue tomada por los godos de Alarico. En los meses anteriores los aristócratas paganos habían ofrecido sacrificios a sus dioses para conjurar el peligro; también los cristianos habían rogado la protección de los apóstoles Pedro y Pablo, cuyos cuerpos y los de tantos mártires reposaban bajo el suelo de la ciudad. Ni unos ni otros vieron cumplidos sus anhelos. El escándalo de la caída de Roma suscitó inmediatamente un apasionado debate sobre el papel de la providencia en la historia y sobre la permanencia del Imperio una vez que se había convertido al cristianismo[533].

El politeísmo pervivía en muchas facetas de la vida cotidiana: entre los paganos tradicionalistas apegados a una perspectiva mítica y gloriosa de la historia de Roma, entre los intelectuales preocupados por el mantenimiento de los ritos ancestrales, entre los terratenientes y los campesinos como una forma de alejar los poderes maléficos. Para muchos patriotas la preservación de los ritos era una cuestión de fidelidad, de lealtad hacia una tradición inmemorial. Por eso, tras el saqueo de la ciudad por los godos, muchos romanos tradicionalistas endurecieron su postura; observaron que sólo tras la prohibición de los sacrificios y cerrados los antiguos templos de los dioses tutelares por los edictos de los emperadores cristianos se había consumado la catástrofe. Un paganismo desafiante inculpó directamente a los cristianos del desastre de 410.

---

533 El tema de «la chute de la ville éternelle» está admirablemente expuesto en P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, 1964, pp. 31-77.

Huyendo de los bárbaros, muchos paganos ricos se habían refugiado en el norte de África. Agustín tuvo que oír sus calumnias. Como respuesta emprendió una cruzada antipagana. Aun antes de acabar su campaña antidonatista, tuvo que iniciar esta nueva contienda. En 412 empezó a escribir su *magnum opus et arduum*, la *Ciudad de Dios*, cuya primera parte es propiamente una obra apologética *adversus paganos*.

Orosio entró en este debate de la mano de Agustín. Según nos cuenta en el prólogo de las *Historias*, su labor parte de una petición del obispo de Hipona de que reuniera un catálogo de los numerosos males que habían afligido a la humanidad en el pasado, para demostrar de esa manera que las desgracias que padecía Roma en el presente no eran exclusivas de su tiempo. Como la *Ciudad de Dios*, las *Historiae adversus paganos* poseen una intención apologética, pero ni una ni otra obra se pueden reducir a este solo objetivo. En el caso de la obra agustiniana, esto sería una simplificación injustificable, pero también lo sería intentar reducir la naturaleza de la obra de Orosio a la de ser sólo una apología; nos encontramos, en efecto, ante una verdadera historia[534].

1. Las fuentes: Por lo que se refiere a la cuestión de sus fuentes[535], como sucede con frecuencia en los historiadores antiguos, no coincide la relación de los autores que menciona con la de los que verdaderamente emplea. El número de fuentes que utiliza es reducido, lo que se justifica si pensamos que debió redactar su obra con rapidez, en poco más de un año; esta misma razón explica que utilizara a menudo epítomes y resúmenes. Zangemeister no contempla el uso por Orosio de fuentes griegas; sin embargo, Fink-Errera presentó en su día observaciones razonables que discuten esta hipótesis[536], señalando pasajes concretos de las *Historias* que

---

534 Las *Historias* orosianas se mueven entre estas dos dimensiones: la historia y la apología. Distintos autores han destacado, por diferentes motivos, el valor de una u otra dimensión, incluso modernamente. Nosotros compartimos la opinión de F. Fabbrini, *Paolo Orosio, uno storico*, 1979, quien ha defendido de forma rotunda la inscripción de Orosio entre los historiadores.

535 Las fuentes de las *Historiae adversus paganos* cuentan, desde antiguo, con varios trabajos fundamentales: una primera aproximación fue realizada en 1834 por G. Beck, *Dissertatio de Orosii historici fontibus et Auctoritate*; pero han sido las aportaciones de Th. von Mörner, *De Orosii vita eivsqve historiarvm libris septem adversvs paganos* (1844), y de K. Zangemeister, *Pauli Orosii "Historiarum adversum paganos libri VII"* (1882), las que han venido a fijar la lista de las fuentes de las cuales se ha servido Orosio. Zangemeister presenta un *Index scriptorum quibus Orosius usus est* (*Ibidem*, pp. 684-700), en el que añade a la relación de Mörner las referencias a otros autores que tratan los mismos hechos. Recientemente, la edición francesa de las *Historiae*, a cargo de M.-P. Arnaud-Lindet (*Histoires contre les païens*, 1991), presenta un cuadro de las fuentes orosianas (Anexo 4: «Tableau des sources identifiables des *Histoires*», vol. I, pp. 267-299) muy útil y sencillo de utilizar.

536 Se ha debatido mucho sobre si Orosio desconocía o no la lengua griega, sobre todo teniendo en cuenta el controvertido problema que generó su intervención –en la que fue traducido defectuosamente– en la asamblea de Jerusalén del verano de 415. Pero, como es lógico, también es posible que leyera griego sin hablarlo correctamente, particularmente si lo que se le pide es exactitud para tratar delicadas cuestiones teológicas. En consecuencia, cabe la posibilidad de que leyera griego, tal como ha mostrado G. Fink-Errera, «San Agustín y Orosio», 1956, p. 512: «no creo que la presencia de un intérprete en el concilio de Jerusalén baste para probar que Orosio debió ignorar el griego. Sin duda podía leer, pero sería incapaz de sostener en este idioma una discusión teológica y filosófica... Existe un margen importante entre estas dos operaciones: leer un texto en una lengua extranjera y manejarla con facilidad, comprender los matices, poseer la maestría; en resumen, hablar filosóficamente. Por otra parte, haré observar que Orosio se refiere constantemente a autores griegos a lo largo de su obra. Hasta afirma: "estos hechos son atestiguados... (en) ...diversos libros griegos" (*Hist*. VII 4, 17). ¿Por qué hay que pensar que esta observación sólo sirve para delatar en su autor la pretensión de un pedante?». También es de esta opinión U. Domínguez del Val, *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana* (2), 1997, p. 280.

procederían de Apiano y Herodoto[537]. Entre los escritores citados expresamente por Orosio hay autores griegos: Platón, Polibio e incluso Homero como fuente de la guerra de Troya[538]; pero lo cierto es que, de la presencia de estas citas, no se puede concluir que leyera la obra original griega.

El presbítero hispano tomó algunas de las principales directrices argumentativas de su obra de la primera parte de la *Ciudad de Dios* agustiniana. Sus datos cronológicos los obtiene de el *Chronicon* de Eusebio-Jerónimo, aunque su autor nunca es mencionado[539]. La *Historia eclesiástica* de Eusebio, en la traducción latina de Rufino de Aquileya[540], y unos cuantos episodios de la Biblia[541] completan sus fuentes de origen cristiano[542], en general poco utilizadas, lo que obedece probablemente a una intención apologética: Orosio quiere convencer a los paganos utilizando a sus propios autores. Es el mismo método que Agustín había utilizado en los primeros libros de la *Ciudad de Dios*.

La parte fundamental de sus fuentes es, pues, de origen pagano. Esto podía facilitar su réplica antipagana. El *Epítome* de Justino, basado en la obra de Pompeyo Trogo, es la fuente principal de los sucesos que no forman parte de la historia romana, es decir, de los libros I y IV de las *Historias*[543]. Para la historia de Roma hasta Augusto, libros II-VI, dispone principalmente

537 G. Fink-Errera, «San Agustín y Orosio», 1956, pp. 510-513. Por su parte, B. Lacroix, *Orose et ses idées*, 1965, p. 60, n. 53, puntualiza que Orosio pudo conocer una versión latina de Herodoto; y, de forma similar, a Polibio, por medio de Tito Livio. La referencia a Herodoto radica en su descripción de Babilonia: Orosio, *Hist*. I 19 y II 6.

538 Platón es citado como historiador en una ocasión: Orosio, *Hist*. I 9, 3. Polibio es citado en dos ocasiones: *Hist*. IV 20, 6 y V 3, 3. Homero en *Hist*. I 17, 2.

539 Jerónimo tradujo al latín la tabla comparativa de diversas cronologías realizada por Eusebio, hoy desaparecida, y la continuó hasta el 378 (muerte del emperador Valente). La obra combina los acontecimientos de la historia profana con la historia sagrada. La *Crónica* de Jerónimo es la fuente principal de la cronología empleada por Orosio; no obstante, hay que tener en cuenta las libertades apologéticas que se toma el presbítero hispano a la hora de citar las fechas. Jerónimo, Eutropio y los añadidos procedentes de Suetonio son las fuentes principales del libro VII de las *Historias*. Sobre los datos cronológicos de Orosio véase M.-P. Arnaud-Lindet, *Histoires...*, 1991, pp. 261-266. Orosio no sigue de forma exacta a Jerónimo.

540 Rufino tradujo en 402-403 la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, resumida o ampliada según los casos, y completó el relato hasta la muerte de Teodosio. Orosio la emplea muy poco, únicamente en el libro VII y como fuente de algunos datos concretos del periodo entre Valente y Teodosio.

541 Los conocimientos bíblicos de Orosio, como ha demostrado en el *Liber apologeticus*, son amplios, pero en las *Historias* apenas son utilizados, conforme a su método argumentativo antipagano. Con todo, algunos episodios del Génesis y del Éxodo (Sodoma y Gomorra, José en Egipto, Moisés) son imprescindibles dentro de su concepción histórica; en total veintisiete citas según Zangemeister. Del Nuevo Testamento hay apenas algunas referencias a los Evangelios, a las cartas de Pablo y poco más; veintidós en total según el editor. En conjunto nada comparable al aluvión de citas bíblicas del *Liber apologeticus*.

542 Véase A. Polichetti, *Le "Historiae" di Orosio e la tradizione imperiale nella "Storiografia Ecclesiastica" occidentale*, 1999.

543 Justino resumió la obra de Pompeyo Trogo durante su estancia en Roma. La opinión más admitida es que vivió a finales del siglo II y principios del III. El *Epítome* de Justino es una de las fuentes principales de Orosio para la historia de Grecia, de Oriente y de Cartago con anterioridad a las Guerras Púnicas. Orosio parafrasea pasajes enteros de Justino, con algunas modificaciones y añadidos de imágenes más o menos brillantes. Lo nombra en siete ocasiones (*Hist*. I 8, 1 y 5; I 10, 1 y 2; I 10, 6; IV 6, 1; y IV 6, 6) aunque lo utiliza muchas veces. Sobre esto véase H. Hagendahl, *Orosius und Iustinus. Ein Beitrag zur iustinischen Textgeschichte*, 1941, y L. Piccirilli, «Una notizia di Trogo in Giustino e Orosio», *ASNP* I, 1971, pp. 301-306. Por otra parte, Las *Historiae Filipicae* de Pompeyo Trogo, escritas durante el gobierno de Augusto, son la primera historia universal en lengua latina, la única escrita por un pagano (J. M. Alonso Núñez, *La Historia Universal de Pompeyo Trogo*, 1992, p. 1). La obra, compuesta por 44 libros, nos ha llegado a través del *Epítome* de Justino. Éste realiza una selección de los materiales de Trogo que resulta, por lo que sabemos, bastante fiel a su obra original. Orosio cita seis veces el nombre de Pompeyo Trogo (*Hist*. I 8, 1; I 10, 1 y 2; IV 6, 1 y 6; VII 27, 1 y VII 34, 5), cuatro de ellas junto con el de Justino. Es posible que Orosio dispusiera de las dos obras, con lo que podría haber aprovechado los resúmenes de Justino y conocido algunas noticias originales de Pompeyo Trogo. Esto es lo que podría haber sucedido en *Hist*. VII 34, 5, en el que se cita a Trogo a propósito de una noticia que no está en Justino. Sobre la utilización del esquema histórico de Floro por Orosio, J. M. Alonso Núñez, «Drei Autoren von Geschichtabrissen der römischen Kaiserzeit: Florus, Iustinus, Orosius», *Latomus* 54 (2), 1995, pp. 346-360.

de los *Ab Vrbe condita libri* de Tito Livio[544]. Dentro de la tradición liviana, Orosio emplea el *Epítome* de Floro[545] y el *Breviario* de Eutropio[546], este último en el libro VII toma el relevo a la obra de Livio. La *Guerra de las Galias* de César es empleada en su totalidad[547]. Ocasionalmente usa las *Historias* de Tácito[548] y con más asiduidad, para el periodo que abarcan, *Los Doce Césares* de Suetonio[549]. Como fuente de sentencias son utilizados puntualmente Salustio[550] y

544 Orosio cita a Livio en tres ocasiones: *Hist*. III 21, 6; VI 15, 3 y VII 2, 11. Se ha discutido mucho sobre la posibilidad de que Orosio no utilizara directamente a Tito Livio y sí, en cambio, un epítome de este autor perdido para nosotros, el cual debió componerse antes de finales del siglo I d. C. La opinión tradicional, resumida por Zangemeister en su edición de 1882 (p. XXV), entendía que Orosio no había utilizado a Livio, sino dicho epítome. Sin embargo, sobre la existencia de este epítome hay planteadas serias dudas, véase Klotz, *R.E*. XIII 1, cols. 824ss., y, recientemente, M.-P. Arnaud-Lindet, *Histoires...*, 1991, p. XXV, n. 55. Por el contrario, H. W. Bird, «Some late Roman perspectives on the Republican period», *AncW* 26, 1995, pp. 45-50, se muestra partidario de la utilización del epítome de Livio por Orosio y Eutropio. Por otra parte, P. Martino, «La morte di Sertorio: Orosio e la tradizione liviana», *QS* XVI, 1990, pp. 77-101, señala que, junto a Floro y Eutropio, Orosio ha leído también directamente los libros XC-XCII de Livio.

545 L. Anneo Floro vivió en el siglo II d. C. y es autor de un *Epítome de Tito Livio*, cuyo título completo continúa «bellorum omnium annorum septingentorum». Se trata de un compendio de historia romana hasta Augusto. Su fuente principal es Livio, aunque también Salustio y César. Orosio lo emplea como fuente de diversos episodios de los libros II, IV y VI, pero no menciona nunca a su autor. P. Martino, «La morte di Sertorio», 1990, demuestra la utilización que hace Orosio de Floro y Eutropio, ya que, como ellos, da importancia o ignora los mismos acontecimientos. Por otra parte, sobre la utilidad de Orosio y Floro como fuente de referencia para estudios históricos específicos; véase el interesante artículo de B. E. Sendino, «Un topónimo: Medulio en el siglo XII», *Gerión* VII, 1989, pp. 289-296, quien formula una hipótesis sobre la localización del famoso monte Medulio de las Guerras Cántabras (Floro II 33 y Orosio VI 21, 7) en Berrecil del Carpio (Palencia), y no en Galicia como hasta entonces se venía haciendo, en función de la aparición del topónimo «de medullio» en un cartulario medieval de la Abadía de Benevivere (Palencia).

546 Eutropio, siendo *magister memoriae*, dedica en 369 su *Breviarium ab Vrbe condita* al emperador Valente. La obra, en diez libros, es un resumen de la historia romana desde Rómulo hasta el emperador Joviano. En los primeros libros (I-VI) se basa en Livio; en la parte final narra acontecimientos que conoció personalmente. Orosio cita a Eutropio dos veces: *Hist*. VII 11, 1 y 19, 4. S. Ratti, «La lecture chrétienne du “Breviaire” d’Eutrope (9, 2-5) par Jérôme et Orose», *Latomus* 56 (2), 1997, pp. 264-278, estudia la utilización de Eutropio por parte de Orosio en el libro VII, concluyendo que el presbítero hispano altera el sentido original de su fuente de acuerdo con su intención apologética. Véase también C. Santini, «*L’Adversum paganos* di Orosio e la tradizione manoscritta del *Breviarium* di Eutropio», *GIF* XXX, 1978, pp. 79-91.

547 Orosio lleva a cabo una selección apresurada de episodios de la obra de César, preocupándose menos del desarrollo histórico de la guerra que de la finalidad apologética de su propia obra. El *De bello Gallico* es utilizado como fuente casi única desde *Hist*. VI 3 a VI 12. Th. Hirschberg, «Zum Gallischen Krieg des Orosius», *Hermes* CXIX, 1991, pp. 84-96, confirma el empleo de César como fuente principal de la conquista de la Galia, complementada en ocasiones con Livio.

548 Las *Historias* de Tácito son empleadas como fuente de datos sobre el pueblo judío. Tácito es citado por su nombre diez veces (Orosio, *Hist*. I 5, 1; I 10, 1; I 10, 3; I 10, 5; VII 3, 7; VII 9, 7; VII 10, 4; VII 19, 4; VII 27, 1; VII 34, 5). Orosio reconoce encontrarse ante un gran historiador. Por otra parte, el presbítero ha leído partes perdidas para nosotros: T. D. Barnes, «The fragments of Tacitus’ *Histoires*», *CPh* LXXII, 1977, pp. 224-231.

549 Suetonio es citado siete veces: Orosio, *Hist*. VI 7, 2; VI 21, 25; VII 3, 5; VII 6, 10; VII 6, 15; VII 9, 3 y VII 9, 7 (en este último pasaje su nombre aparece junto con el de Tácito, pero aquí la referencia a Suetonio es incorrecta, es decir, se hace únicamente como fuente de autoridad). Orosio obtiene noticias de Suetonio que utiliza de acuerdo con su intención apologética, en este sentido destaca el rechazo por parte de Augusto del título de *dominus*, honor reservado a Cristo: «verus dominus totius generis humani» (Orosio, *Hist*. VI 22, 5; Suetonio, *Aug*. 53). En ocasiones Orosio completa la información de Suetonio con otras fuentes, como es el caso de la amnistía que siguió a la proclamación de Claudio: A. Mehl, «Orosius über die Amnestie des Kaisers Claudius: Ein Quellenproblem», *RhM* 121, 1978, pp. 185-194; en este caso la exposición de Orosio contiene detalles que no pertenecen a Suetonio por lo que debió utilizar otra fuente distinta, ésta podría ser los *Anales* de Tácito.

550 Un ejemplo de sentencia en *Hist*. II 17, 17: «verumtamen sapientissimi omnium Athenienses etiam suis malis satis docti “concordia minimas res crescere, discordia maximas labi”». Cita de *Iugur*. 10, 6. Orosio cita a Salustio en dos ocasiones: *Hist*. VI 6, 6 y VII 10, 4, pero es utilizado cuatro veces según Zangemeister. Orosio conoce deficientemente la obra de Salustio, cree, por ejemplo, que se trata de un autor de época de Domiciano (*Hist*. VII 10, 4).

Cicerón[551]. Entre los poetas, el presbítero hispano cita principalmente a Virgilio[552], también a Lucano[553] y a un poeta contemporáneo pagano, Claudiano[554].

En ocasiones Orosio cae en errores imperdonables para la erudición actual; por ejemplo, es reiteradamente citado por los estudiosos su yerro al apuntar que Suetonio compuso la *Guerra de las Galias*[555] y, asimismo, al afirmar que Sófocles, junto con Pericles, dirigió militarmente la Guerra del Peloponeso[556].

2. Valor ideológico de las *Historias*. En todo caso, el valor de las *Historiae adversus paganos* no está aquí, en la mejor o peor utilización de las fuentes antiguas o en los acontecimientos particulares que trata. No obstante, cuando recoge noticias de su propia experiencia, sobre todo en el libro VII, su testimonio tiene un valor positivo para la reconstrucción histórica[557]. Si las *Historias* de Orosio tienen un interés actual es porque nos transmiten una concepción ideológica e histórica particular, una concepción del mundo propia de la Antigüedad Tardía. Orosio nos presenta una comprensión teorética de la historia y una obra de teología política. Entre las novedades que aporta está su voluntad de escribir una historia universal; como sujeto de la misma elige al género humano y nos presenta un plan universalista tanto cronológica como geográficamente. En esta cosmovisión emplea diversas estructuras temporales que cobran su pleno sentido dentro del marco de la historia universal. Pero su obra es también una historia cristiana. Orosio desarrolla los postulados de una teología cristiana de la historia. Su providencialismo y su visión de la dimensión escatológica del Imperio romano están en la tradición de Eusebio de Cesarea. Además, nuestro autor presenta su obra como una novedad: a diferencia de los demás historiadores –dice de sí mismo–, a él no le interesa el desarrollo externo de los acontecimientos históricos sino la *vis rerum*, su verdadero sentido. En las *Historias* el tiempo se sacraliza: si el punto de partida de la historia es el pecado de Adán, el gobierno de Augusto viene marcado por el nacimiento de Cristo: la *petra medio rerum posita*[558]. El tiempo histórico se divide en dos partes: los *tempora antiqua* y los *tempora Christiana*; estos últimos coinciden políticamente con el Imperio romano, que alcanza aquí una dimensión escatológica nueva. Su teologia del gobierno de Augusto y del Imperio romano son los pilares programáticos de su teología política.

---

551 Cicerón es nombrado una vez como escritor (*Hist*. VI, 6, 6) y cuatro veces más por su labor política. Orosio utiliza las sentencias de Cicerón: por ejemplo, *Hist*. I 8, 8: «enimvero “cui placet, obliviscitur: cui dolet, meminit”», referencia a *Pro Murena* 20, 42; o *Hist*. II 6, 13: «exaggerare hoc loco mutabilium rerum instabiles status non opus est: “quidquid enim est opere et manu factum, labi et consumi vetustate”», referencia a *Pro Marc*. 4, 11.

552 H. C. Coffin, «Vergil and Orosius», *CJ* XXXI, 1935, pp. 235-241 y P. Martínez Cavero, «Virgilio y la historia apologética de Orosio», 1994, pp. 745-751.

553 Orosio, *Hist*. VI 1, 21; cita de Lucano, *Phars*. I 337. Cf. M. A. Rábade Navarro, «Historiadores y poetas citados en las *Historias* de Orosio: Livio y Tácito, Virgilio y Lucano», *Fortunatae* II, 1991, 277-286.

554 Claudiano es un poeta pagano de la corte de Honorio al que se equiparaba con Virgilio, se le considera el mayor poeta de la «edad de plata» de Roma. Es mencionado en *Hist*. VII 35, 21, cita de *Paneg. III cons. Honorii Aug*. 96-98, pero se trata de una cita de segunda mano, Orosio depende de Agustín, *Civ. Dei* V 26.

555 Orosio, *Hist*. VI 7, 2. Este error no es particular de Orosio, sino que obedece a una parte de la tradición manuscrítica del *De bello Gallico*, véase M.-P. Arnaud-Lindet, *Histoires...*, 1991, vol. I, p. XXVIII, n. 65.

556 Orosio, *Hist*. I 21, 15.

557 Como es lógico, la lectura de Orosio aporta luz sobre determinados acontecimientos contemporáneos o próximos a su tiempo; por ejemplo, sobre la revuelta de Gildón en 397: Y. Móderan, «Gildon, les Maures et l’Afrique», *Mélanges d’Archéologie e d’Histoire de l’École Française de Rome* CI, 1989, pp. 821-872.

558 Orosio, *Hist.* VII 3,1.

3. ***Adversus paganos***. Finalmente, Orosio escribe su obra *adversus paganos*. Los acontecimientos históricos recientes justifican la polémica. Los paganos sostenían que la decadencia de Roma se había iniciado con la supresión de los ritos tradicionales, con la prohibición del culto a sus dioses tutelares, y que esto había conducido al terrible acontecimiento de la caída de Roma. Efectivamente, el 24 de agosto de 410 se consumó la catástrofe: «nos han llegado noticias horrendas –escribe Agustín–: exterminios, incendios, saqueos, asesinatos, torturas de hombres. Verdaderamente hemos oído muchas cosas, hemos gemido sobre todas, con frecuencia hemos llorado, apenas tenemos consuelo»[559]. Alarico al frente de un ejército de godos había irrumpido en Roma y saqueado la ciudad durante tres días, precisión cronológica que debemos a Orosio: «el tercer día después de haber entrado en la ciudad, los bárbaros partieron voluntariamente»[560]. Tras la caída, los paganos arreciaron sus denuncias, pero también los cristianos quedaron profundamente impresionados; no en vano, los padres de la Iglesia, desde al menos un siglo, habían asociado íntimamente la difusión del cristianismo y el destino de Roma. Al conocer la noticia, Jerónimo lamentará el infortunio de la ciudad con tintes apocalípticos: «*in una urbe totus orbis interiit*»[561]. También Agustín, como hemos visto, se afligió ante este grave suceso; no obstante, llama la atención sobre el hecho de que, aunque ha sido tomada, Roma no ha sido destruida: «observa –le recriminan los paganos– que Roma perece en los tiempos cristianos»; «quizá Roma no perezca –replica el obispo–; quizá sólo ha sido azotada, pero no aniquilada; quizá ha sido castigada, pero no destruida»[562].

Pese a éste y a otros intentos de minimizar el desastre, el terrible acontecimiento reavivó los rescoldos del paganismo: la Roma pagana, invencible y gloriosa, había sido sustituida por una Roma cristiana, vencida y humillada: ésta era la consecuencia del abandono del culto a los antiguos dioses protectores de Roma. La caída de 410 renovó y reforzó estos argumentos que, en el norte de África, cobraron particular vigor con la llegada de refugiados procedentes de Italia, en su mayoría hombres influyentes, miembros de la burguesía y de la aristocracia. Muchos de ellos eran paganos, pero también cristianos que se preguntaban por qué Dios no había tratado a Roma siquiera como a Sodoma: «*non erant Romae quinquaginta iusti?*»[563]. Superando la perplejidad inicial, los autores cristianos emprenden la defensa de su causa denunciando a su vez las murmuraciones y calumnias paganas. Agustín acomete esta salvaguardia en las cartas y sermones que predica en el otoño e invierno de ese mismo año y emprende la redacción de su obra magna, *De Civitate Dei*, precisamente *contra paganos*[564].

---

559 Agustín, *De Vrbis Excidio* 3. «horrenda nobis nuntiata sunt: strages facta, incendia, rapinae, interfectiones, excruciatione hominum. Verum est, multa audivimus, omnia gemuimus, saepe flevimus, vix consolati sumus».

560 Orosio, *Hist*. VII 39, 15: «tertia die barbari quam ingressi fuerant sponte discedunt».

561 Jerónimo, *In Ezech*. 1, intr. 3-4.

562 Agustín, *Serm*. 81, 9: «ecce, inquit, christianis temporibus Roma perit. Forte Roma non perit: forte flagellata est, non interempta: forte castigata est, non deleta». C. Garaud, «Remarques sur le thème des ruines dans la littérature chrétienne», *Phoenix* XX, 1966, p. 153, aprecia una actitud diferente en Jerónimo y Agustín: «le premier peut donner libre cours à son désespoir, le second doit contrôler le sien pour redonner courage à ses ouailles, et pour défendre les chrétiens contre le reproche que les païens leur font una fois encore d'avoir été la cause de la catastrophe».

563 Agustín, *De Vrbis Excidio* 2. Sobre las diferencias entre Sodoma y Roma en Orosio, *Hist*. I 6.

564 Éste es el motivo que nos recuerda en *Retract*. II 43: «interea Roma Gothorum irruptione, agentium sub rege Alarico, atque impetu magnae cladis eversa est; cuius eversionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine Paganos vocamus, in christianam religionem referre conantes, solito acerbius et amarius Deum verum blasphemare coeperunt. Vnde ego exardescens zelo domus dei, adversus eorum blasphemias vel errores libros de Civitate Dei scribere institui».

Detengámonos en este objetivo antipagano. En este contexto Agustín encargó a Orosio la elaboración de las *Historiae adversus paganos*, delimitando en parte su contenido, éstas habrían de ser una especie de ampliación de los libros II y III de la *Ciudad de Dios*. El objetivo que pretendió fue la desmitificación del recuerdo de los tiempos antiguos, es decir, la demostración con ejemplos concretos de que los males soportados recientemente por Roma eran menores que los sufridos en los tiempos del politeísmo. Así se lo encomendó a Orosio: «me ordenaste que escribiera contra la perversidad falaz de aquellos que, ajenos a la Ciudad de Dios, son llamados paganos por proceder de comunidades rurales y aldeas[565], o gentiles[566] porque gustan de las cosas terrenas, los cuales no se cuestionan el futuro a la vez que olvidan y desconocen el pasado y, sin embargo, injurian los tiempos presentes como si estuvieran infestados de males más de lo corriente, sólo por el hecho de que se cree en Cristo y se adora a Dios, mientras que el culto a los ídolos decrece constantemente»[567].

A. Lippold se ha ocupado de identificar a los oponentes de Orosio[568]. En primer lugar, el presbítero alude, en *Hist*. I 1, a los historiadores griegos y latinos, algunos de los cuales todavía vivían, de los que afirma que desconocen verdaderamente la historia pues la empiezan por Nino, como si nada anterior a su reinado hubiera ocurrido. Por lo tanto, Orosio deja claro que su discusión no es contra el paganismo en general, sino en primer lugar contra la historiografía pagana y su visión del pasado. En segundo lugar, señala a los murmuradores, los calumniadores de los *tempora Christiana*, los cuales se han dejado oír después de 410, presentados en *Hist*. I 6 como gentes que hablan en voz baja y a escondidas (*et hoc in angulis*), y contra los que, a pesar de ser pocos (*rari*), y considerarlos en un nivel menor a los historiadores, parece sentirse especialmente irritado. Por otra parte, Lippold ha analizado también una parte de la reacción pagana que siguió a la caída de Roma a partir de una hipótesis de F. Paschoud[569]. Éste, basándose en algunos capítulos y pasajes de Zósimo, ha sugerido como hipótesis la existencia de una *Historia adversus Christianos* escrita con premura en 410-411 como un arma dialéctica en la polémica surgida tras la caída de Roma[570]. Según Paschoud esta *Historia* anticristiana fue la gota que colmó el vaso de la paciencia de Agustín y le urgió a escribir el *De civitate Dei* y

---

565 Sin embargo, es difícil de aceptar que los lectores de Orosio se encuentren entre esas masas rurales, en su mayoría analfabetas. Es posible que aquí Orosio quisiera contraponer los habitantes de los *pagi* terrenales a los de la *civitas Dei*.

566 Esta misma denominación en *Hist*. I 3, 6 («gentiles historici»); IV 17, 10; VII 5, 7; VII 27, 15 («persecutio gentilium»); VII 33, 16 y 18; y VII 36, 3.

567 Orosio, *Hist*. I prol. 9: «praeceperas mihi, uti adversus vaniloquam pravitatem eorum, qui alieni a civitate Dei ex locorum agrestium compitis et pagis pagani vocantur sive gentiles quia terrena sapiunt, qui cum futura non quaerant, praeterita autem aut obliviscantur aut nesciant, praesentia tamen tempora veluti malis extra solitum infestatissima ob hoc solum quod creditur Christus et colitur Deus, idola autem minus coluntur, infamant».

568 A. Lippold, «Orosius und seine Gegner» en *Hestiasis*, 1988, pp. 163-182.

569 F. Paschoud, *Cinq études sur Zosime*, 1975, pp. 147-169.

570 Esta noticia se encuentra en Agustín, *Civ. Dei* V 26, 2. Paschoud, *Cinq études...*, 1975: la *Historia adversus Christianos* habría servido de fuente a Eunapio y Olimpiodoro, es decir, indirectamente de fuente a Zósimo. Dicha obra se ocuparía del periodo entre 305 (abdicación de Diocleciano) y 410 (saco de Roma), incluyendo aquí todas las etapas finales del paganismo (p. 168). El autor de esta *Historia* (un *Ignotus*) se habría basado fundamentalmente en los *Annales* (perdidos) de Flaviano Virio Nicomaco, que se prolongan hasta el año 379, a partir del cual el relato de Eunapio está poco desarrollado. Agustín emprendió en la *Ciudad de Dios* la defensa del cristianismo de esos ataques y habría encargado lo mismo a Orosio, hecho que demuestra que «le débat se déroulait en grande partie sur le terrain de l'histoire», «Augustin et Orose s'en prennent à une *Historia aduersus christianos*, et cette *Historia*, c'est l'oeuvre de notre *Ignotus*, la source païenne d'Eunape dont Zosime nous donne le fidèle reflet» (p. 166s).

a encargar a Orosio la redacción de las *Historiae adversus paganos*. Aunque con posterioridad dicho investigador no ha insistido en la existencia de aquella obra[571], sí, en todo caso, sostiene la existencia de «una dottrina coerente elaborata dopo il 410 in ambiente pagano, per dimostrare che la caduta di Roma è il risultato delle empietà dei cristiani»[572]. Por lo tanto, concluye: «un fatto almeno mi pare sicuro: Orosio polemizza contro un tipo di propaganda pagana elaborata dopo il 410, che emerge per noi, dopo un misterioso itinerario sotterraneo, in Eunapio-Zosimo»[573].

Independientemente de la existencia o no de esa *Historia* anticristiana, lo que sí nos parece claro es la identidad de objetivos apologéticos entre Agustín y Orosio. Por lo tanto, en nuestra opinión, el presbítero hispano escribe contra los mismos paganos contra los que se dirige Agustín. El que Orosio no alcance la altura filosófica del obispo de Hipona y no tenga sus capacidades intelectuales no quiere decir que no intente colaborar en su misma causa o que se dirija a un público diferente[574]. Por tanto, Orosio polemiza, con la historia en la mano, contra la nobleza romana formada por jóvenes cultivados y senadores nostálgicos de las viejas tradiciones, las clases medias y las élites intelectuales, particularmente la formada por los *studiosi* aludidos en *Hist*. I 1, 1. Es decir, los filósofos y los historiadores que están detrás de la nobleza tradicionalista. Asimismo, independientemente de que leyeran o no su obra, Orosio recrimina y censura a los calumniadores, a los difamadores del nombre de Cristo que aprovechan los momentos de debilidad de Roma para reivindicar su causa anticristiana, los mismos que aparecen en *Civ. Dei* II 3 caracterizados como turbas ignorantes: «en su sinrazón dieron origen a aquel proverbio vulgar: “no llueve. La culpa la tienen los cristianos”»[575]. Esto es lo que ha sucedido en el año 410, o también lo ocurrido anteriormente con motivo de la invasión de Italia por Radagaiso en 405. En este episodio, Orosio nos muestra una masa popular vociferante que, en medio del tumulto, llegó a hablar de reintroducir el culto a los dioses tutelares de Roma[576].

---

571 F. Paschoud, «La polemica provvidenzialistica di Orosio», *La storiografia ecclesiastica nella Tarda Antichità*, 1980, p. 132, ha distinguido «quali sono, fra le mie ipotesi, centrali e, a mio avviso, sicure, e quali secondarie e presentate soltanto como *una* fra diverse possibilità».

572 F. Paschoud, «La polemica provvidenzialistica...», 1980, p. 132, acepta que no son muchos los datos sobre los que apoyar su hipótesis, pero sí señala algunos indicios: los intereses del cristiano Orosio y del pagano Zósimo son antagónicos (la exaltación de la monarquía augustea en Orosio contrasta con la condena del sistema monárquico por Zósimo; éste critica el abandono de la religión tradicional, el papel de Constantino y valora negativamente el futuro del Imperio frente a la *felicitas* pronosticada por Orosio); por otra parte, ambos razonan con similares falsificaciones cronológicas.

573 F. Paschoud, «La polemica provvidenzialistica...», 1980, p. 133.

574 F. Martelli, «Reazione antiagostiniana in Orosio?», *RSA* 2, 1982, pp. 232-239, se ha ocupado del público de las *Historias* llegando a conclusiones que no me parecen del todo aceptables. Así, en p. 238 señala: «esclusa la classe aristocratica colta per il tono poco elevato delle argomentazioni delle *Historiae*, improponibili son quindi anche le masse rurali, i *pagani* di cui parla Orosio, perché in gran parte analfabeti... possono far pensare ad una classe media, di tipo urbano; questa classe però, a quest’epoca, era già del tutto convertita...». Martelli, excluidos los distintos potenciales lectores de las *Historias*, concluye que la obra tiene probablemente un objetivo antiagustiniano que no encontramos justificado. Cf. n. 665 de este trabajo.

575 Agustín, *Civ. Dei* II 3: «ex quorum imperitia illud quoque ortum est vulgare proverbium: Pluvia defit, causa Christiani».

576 Orosio, *Hist.* VII 37, 6-7: «hoc igitur Romanis arcibus imminente fit omnium paganorum in Vrbe concursus, hostem esse cum utique copia virium tum maxime praesidio deorum potentem, Vrbem autem ideo destitutam et mature perituram, quia deos et sacra perdiderit. Magnis querellis ubique agitur, et continuo de repetendis sacris celebrandisque tractatur, fervent tota Vrbe blasphemiae, vulgo nomen Christi tamquam lues aliqua praesentium temporum probis

Por tanto, Orosio escribe contra todos estos contemporáneos suyos, paganos nostálgicos y desafiantes, aferrados a un pasado glorioso y desaparecido, presos de una contemplación mítica e ilusoria de la historia de Roma[577]. Estos son *pagani*, *gentiles*, *alieni a Civitate Dei*, *increduli*[578], *contumaces*[579], movidos por la *invidia*[580]. Contra estos paganos, instruidos o ignorantes, pero que perseveran en su error, dirige Orosio sus *Historias*.

---

ingravatur» («así pues, cuando éste –Radagaiso– amenazó las fortificaciones de Roma, se formó en la Urbe un gran clamor entre todos los paganos; afirmaban que el enemigo era potente no sólo por sus numerosas tropas sino, sobre todo, por la protección de sus dioses; que la ciudad había sido abandonada y estaba a punto de perecer porque había renegado de sus dioses y sus sacrificios. Se escuchan lamentos por todas partes; a continuación se habla de restaurar y celebrar sacrificios; blasfemias hierven por toda la ciudad, el nombre de Cristo es públicamente agraviado como peste de los tiempos presentes»). La importancia apologética de este episodio es desarrollada también por Agustín, *Civ. Dei* V 23.

577 Orosio, *Hist*. II 19, 12: «en tempora, quorum conparatione praesentia ponderantur; en, de quibus recordatio suspirat; en, quae incutiunt de electa vel potius de neglecta religione paenitentiam!» («¡éstos son los tiempos en comparación con los cuales es valorado el presente, éstos son los tiempos cuyo recuerdo hace suspirar; éstos son los tiempos por los que debemos apenarnos al haber escogido una religión o, mejor dicho, haber abandonado otra!»).

578 Orosio, *Hist*. IV 17, 11; VI 1, 26: «vel ingratos vel incredulos vel etiam contumaces»; VII 1, 5; VII 3, 12.

579 Orosio se refiere en varias ocasiones a esta *contumacia*: *Hist*. I 1, 9: el hombre «infirmus et contumax est»; *Hist*. I 10, 9: «contemptusque durissimis contumaces suppliciis agit»; *Hist*. I 10, 15: «sed protector depressorum et ultor contumacium Deus...»; *Hist*. VI 1, 3: «unde etiam nunc pagani quos iam declarata veritas de contumacia magis quam de ignorantia convincit...»; *Hist*. VI 1, 26: «unde et merito Deus vel ingratos vel incredulos vel etiam contumaces variis correptionibus arguit»; *Hist*. VII 1, 3: «sed abusum bonitate creatoris libertatem indulgentis in contumaciam vertisse licentiam...»; *Hist*. VII 41, 6: «qui autem non crediderunt Evangelio Dei quasi contumaces, vel si etiam non audierunt dupliciter contumaces, non dederunt locum irae...».

580 Orosio, *Hist*. III 8, 8; IV 6, 36-37: «enim captum cor obliquat invidia, ut rectum natura non videat; de quorum numero sunt isti, sed multo miseriores quia inimici Dei ac perinde inimici veritatis».

CAPÍTULO V

OROSIO Y AGUSTÍN

V.1. EL PRECEPTO AGUSTINIANO

El prólogo del libro I de las *Historiae adversus paganos* está dirigido a Agustín. En él, Orosio señala que ha escrito su obra por mandato del obispo de Hipona; se nos muestra obediente a la orden de su maestro, humilde en cuanto a sus propios propósitos, hasta el punto de dejar las *Historias* a su entera disposición:

Hist. I pról. 1-2: «*Praeceptis tuis parui, beatissime pater Augustine; atque utinam tam efficaciter quam libenter*. *Quamquam ego in utramvis partem parum de explicito movear, rectene an secus egerim. Tu enim iam isto iudicio laborasti, utrumne hoc, quod praeciperes, possem: ego autem solius oboedientiae, si tamen eam voluntate conatuque decoravi, testimonio contentus sum*».

«He obedecido tus mandatos, bienaventurado Padre Agustín, y ojalá lo haya hecho con tanta eficacia como buena voluntad. Sobre el resultado, poco me preocupa el saber si lo he hecho bien o mal[581]. En efecto, tú ya habrás formado juicio sobre si yo era capaz o no de hacer lo que me mandabas: por mi parte, me contento con el testimonio de mi obediencia, si bien adornada de buena voluntad y esfuerzo».

---

581 E. Corsini, *Introduzione*..., 1968, p. 39, n. 4, señala esto como una difuminada pero significativa reminiscencia del proemio de Tito Livio.

Este prólogo fue compuesto una vez finalizada la obra y antepuesto a la misma. Por tanto, fue redactado a finales de 417. En él Orosio resume el proceso que le ha llevado a variar su antiguo concepción sobre la historia de su tiempo y presenta indicios sobre el estado de su relación personal con el obispo de Hipona y de la valoración de éste sobre su trabajo histórico.

V.1.1. El tono del precepto

En nuestra opinión ha sido Eugenio Corsini quien mejor ha examinado el tono del *praeceptum* agustiniano[582]. El profesor turinés señala que la dedicatoria responde a fórmulas convencionales; se trata de una *captatio benevolentiae*, en la que el autor emplea los elementos típicos de este género: exaltación del valor o virtud del destinatario, humildad del autor, confesión de responder únicamente a las órdenes recibidas.

Un espacio considerable del prólogo –la tercera parte– está destinado a alabar las cualidades de los perros. Orosio se identifica con las virtudes de estos animales: fidelidad y amor a su señor. Se nos presenta así: obediente al mandato del obispo de Hipona, contento con el solo acto de cumplir sus órdenes. Corsini, sin embargo, desconfía de esta sumisión explícita; encuentra en el presbítero hispano un carácter orgulloso que contrasta con esta entrega sin condiciones: «qualquosa, tuttavia, in tutto questo discorso suona in chiave falsa... Orosio non è affatto a suo agio di fronte Agostino»[583]. El profesor italiano hace hincapié en el silencio que rodeó la publicación del *Liber apologeticus*, ni Jerónimo ni Agustín se refieren nunca a ella, un «prudente silenzio», una «specie de congiura del silenzio»; compara el tono de orgullosa seguridad del *Liber apologeticus* con la humildad del prólogo de las *Historias*: allí Orosio se equiparaba al héroe bíblico David, aquí se alaba únicamente por tener las cualidades de los perros[584]. Por lo tanto, según Corsini, Agustín no recibió de buen grado la polémica que Orosio generó en su viaje palestino, ni le reconoció mérito a su obra antipelagiana.

Pero no todos los estudiosos están de acuerdo con esta opinión. No sólo la historiografía tradicional defiende el cumplimiento estricto por parte de Orosio de una orden recibida, sino que también posteriormente se ha matizado la opinión de Corsini sobre este asunto. Fabrizio Fabbrini ha destacado la relación de fraternidad entre maestro y discípulo que asimismo se puede hallar en el prólogo: «unido al amor general por tu especial amor, he obedecido volunta-

---

582 *Ibidem*, le dedica el capítulo II de su obra, pp. 35-51.

583 *Ibidem*, pp. 40-45. Se trataría de una «dichiarazioni di humiltà e d'incompetenza, di una prepotente coscienza personale, di un *io* conculcato e dolente che si ribella». Se basa en el tono «amaro» de *Hist*. pról. 2: «en efecto, tú ya habrás formado juicio sobre si yo era capaz o no de hacer lo que me mandabas»; lo que relaciona con las recientes y difíciles circunstancias que Orosio acaba de vivir en Palestina y con la prudencia de Agustín, y también de Jerónimo, sobre los incidentes de su disputa con Pelagio y sobre el *Liber apologeticus*, que nunca mencionan: «il silenzo assoluto sull'increscioso episodio di cui era stato vittima il presbitero spagnolo, sembrano suonare come una indiretta sconfessione del *Liber apologeticus* orosiano».

584 El tono del prólogo contrasta con la altanera confianza de Orosio a la hora de redactar el *Liber apologeticus*, sintiéndose entonces intérprete del pensamiento de Agustín. *Ibidem*, p. 46: «è scomparso il tono di orgogliosa sicurezza che caratterizzava lo stile del *Liber apologeticus* ed è subentrata un'umiltà a tutta prova, di cui la transformazione del bibblico eroe David del prologo dell'apologia nella dimessa similitudine del cane costituisce un documento paradigmatico». Corsini añade que no debieron agradar a Agustín algunas características propias de la personalidad de Orosio: «una certa intemperanza, una buona dose di aggressività, una tal quale incapacità a cogliere le sfumature tra le varie posizioni e una tendenza, quindi, ad andarre un po' per le spicce, a radicalizzate e a dividere sempre con un taglio troppo netto tra verità e errore, tra bene e male».

riamente tus deseos»[585]. Para Fabbrini, el prólogo es una especie de discurso entre dos y lo único que demuestra es la admiración del discípulo hacia su *pater Augustinus*. Señala que la humildad que Orosio muestra en la dedicatoria no es más que un artificio retórico y, por último, reconoce los méritos del presbítero hispano: «Agostino ha affidato ad Orosio un incarico per il quale evidentemente gli riconosceva competenza. Il suo occhio esperto gli ha fatto intravvedere nel giovane una preparazione culturale seria e robusta»[586]. En consecuencia, para Fabbrini no hay motivos suficientes para desconfiar de la sinceridad de Orosio ni para creerle menospreciado por Agustín.

En nuestra opinión es evidente el contraste entre el tono del *Liber apologeticus* y el del prólogo de las *Historias*. La radicalidad, la confianza, la seguridad sin fisuras, el protagonismo de aquél contrastan con la humildad, la sumisión, la postergación que el autor asume en el prólogo. No obstante, creemos que dicho prólogo fue escrito una vez terminadas las *Historias*, es decir, a finales de 417, por lo que, más que una censura por su labor antipelagiana, lo que el tono del prólogo descubre es la crítica y el desinterés, previsibles para Orosio, con los que Agustín recibió las *Historias*.

V.1.2. El contenido del precepto

Orosio nos ofrece otros datos en el prólogo. Uno de los más interesantes es el presentar su obra como complemento de la *Ciudad de Dios* agustiniana[587], cuyo título cita indirectamente: «*praeceperas mihi, uti adversus vaniloquam pravitatem eorum, qui alieni a civitate Dei...*»[588].

Orosio insiste a lo largo del prólogo en el mandato agustiniano: «*praeceptis tui parui... voluntati tuae volens parui. Nam cum subiectio mea praecepto paternitatis tuae factum debeat... Praeceperas mihi... praeceperas ergo...*»[589]. Lo menciona de nuevo en el prólogo del libro III y en el epílogo final de las *Historias*, asimismo destinado a Agustín: «*secumdum praeceptum tuum*», «*de qualitate autem opusculorum tu videris qui praecepisti*»[590]. Pero, ¿cuál es el carácter exacto de esta orden?

De nuevo Corsini llama la atención sobre el silencio posterior de Agustín; más que una orden directa a Orosio, propone –como hipótesis– que el *praeceptum* podría ser sólo un deseo expresado, de forma genérica, de que alguien complementara la obra histórica por él emprendida, y que Orosio hubiera visto en ese deseo la ocasión de rehabilitar su persona tras los sucesos de Palestina[591]. Esta hipótesis es verosímil pero nos parece excesiva. Por una parte, no hay por

---

585 Orosio, *Hist*. I pról 8: «generali amori tuo speciali amore conexus, voluntati tuae volens parui».

586 F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, p. 72, n. 5, considera artificiosa la hipótesis de Corsini.

587 H.-I. Marrou, «Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique», *Settimane* 17, 1970, p. 65, señala: «Augustin attendait d'Orose un supplément ou un complément à cette première partie –apologétique– de la *Cité de Dieu*», y en p. 67: «le *praeceptum* était bien de rassembler un supplément de *documentatio* à l'appui de la thèse développée dans cette première partie de la *Cité de Dieu* et spécialement aux livres II et III».

588 Orosio, *Hist*. I pról. 9.

589 Orosio, *Hist*. I pról. 1; 8; 9; 10.

590 Orosio, *Hist*. III pról. 1; VII 43, 19; VII 43, 20.

591 E. Corsini, *Introduzione...*, p. 48: «è probabile invece che sia stato Orosio stesso, con l'entusiasmo e l'ardore che lo contraddistiguono, a vedere in quel desiderio espresso da Agostino l'occasione per mettere in mostra il suo valore, per mostrarsi "uno strumento utile nella casa del Signore" e, forse, per riabilitarsi dopo la dubbia riuscita del suo viaggio in Palestina e del suo scontro con Pelagio». Siguiendo esta opinión, F. Martelli, «Reazione antiagostiniana in Orosio?», *RSA* 2, 1982, p. 234: «si è così potuto concludere che, quasi certamente, Agostino non commissionò mai al giovane presbitero spagnolo la composizione di un'opera *adversus paganos*». No obstante, es conveniente matizar que Corsini cree que el encargo se produjo después del regreso de Palestina (pp. 20-23), pero nos partece más lógico que Orosio iniciara su formación histórica a principios de 414.

qué desconfiar de la declaración expresa del presbítero hispano. No podemos olvidar tampoco las graves razones que podrían haber llevado a Agustín a realizar dicho encargo: la agria polémica que generó el saco de Roma de 410. Recordemos aquellas circunstancias: numerosos paganos, muchos de ellos refugiados en el norte de África, culpaban al cristianismo de la caída de Roma; la causa –entendían– era el abandono del culto a los antiguos dioses. Se imponía una respuesta. Desde 410 Agustín hace frente a estas acusaciones en varias cartas y sermones, pero, sobre todo, inicia la redacción de su obra magna: la *Ciudad de Dios*. Su intención primera es refutar las denuncias de los paganos y demostrar que los males de su tiempo no eran el castigo de los dioses airados tras la suplantación del paganismo sino, por el contrario, que las desgracias eran frecuentes en los tiempos antiguos: «prometimos dar una respuesta –escribe el obispo de Hipona– en contra de quienes hacen responsable de los desastres de Roma a nuestra religión, así como recordar los males que me viniesen a la memoria, de toda clase y gravedad, al menos los que parezcan suficientes, padecidos tanto por la urbe como por las provincias sometidas a sus dominios, antes de la prohibición de los sacrificios paganos»[592].

Agustín responde inicialmente a este propósito apologético en los libros II y III –publicados antes de septiembre de 413–, por tanto, en este contexto, nada tiene de extraño que solicitara la cooperación de sus discípulos para abordar más eficazmente tan vasta tarea. En consecuencia, aprovechando la estancia en Hipona del joven e industrioso presbítero hispano, Agustín bien pudo solicitarle algún tipo de colaboración. Tanto más posible si, como parece lógico, Orosio inició su trabajo histórico, al menos en su parte recopilatoria, antes de su salida hacia Palestina[593].

Efectivamente, la formulación del *praeceptum* encaja bien con ese estado de la redacción de la magna obra agustiniana en 414-415. Los libros I-III habían sido ya publicados y corrían de mano en mano, Agustín terminaba la edición de los siguientes, IV y V. El paganismo constituía en ese momento una realidad activa y desafiante. Es muy probable que un grupo de paganos tradicionalistas preparase una respuesta escrita –que finalmente no llegó a publicarse– a los primeros tres libros de la *Ciudad de Dios*; así lo señala el propio Agustín: «creo, en efecto, haber dado cumplida respuesta en los cinco libros precedentes a todos esos que por el apego a este mundo pretenden dar culto a realidades inexistentes, y que se quejan de que se les pone veto a estas posturas infantiles. Los tres primeros libros ya están publicados y han empezado a correr de mano en mano. He oído que algunos preparaban no sé qué réplica contra ellos. Después ha llegado a mis oídos que ya estaba escrita, pero que sus autores esperaban el momento propicio para editarla sin peligro»[594].

---

592 Agustín, *Civ. Dei* IV 2: «promiseramus ergo quaedam nos esse dicturos adversos eos, qui Romanae rei publicae clades in religionem nostram referunt, et commemoraturos quaecumque et quantacumque ocurrere potuissent, vel satis esse viderentur, mala, quae illa civitas pertulit, vel ad eius imperium proviciae pertinentes, antequam eorum sacrificia prohibita fuissent».

593 Cf. apartado I.8.2. «La fecha de redacción de las *Historias*».

594 Agustín, *Civ. Dei* V 26, 2: «nam istis qui propter amicitias mundi huius volunt vana colere, et no se permitti puerilibus sensibus conqueruntur, his quinque libris satis arbitror esse responsum. Quorum tres priores cum edidissem, et in multorum manibus esse coepissent, audivi quosdam nescio quam adversus eos responsionem secribendo praeparare. Deinde ad me perlatum est, quod iam scripserint, sed tempus quaerant, quo sine periculo possint edere». Este texto se fecha en los primeros meses de 415; J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 99, n. 60.

En nuestra opinión fue en este contexto exacto, 414 o principios de 415, en el que se realizó el encargo a Orosio, persiguiendo quizás la elaboración de una nueva respuesta católica a la réplica pagana ya preparada, tal vez esa genérica *Historia adversus Christiano*s que ha defendido F. Paschoud[595]. Finalmente la mencionada réplica pagana no llegó a publicarse y un nuevo conflicto, el pelagianismo, ocupará el interés de Agustín en los meses y años siguientes, dejando en un segundo plano, tal vez sin sentido, la contribución antipagana confiada a Orosio. Si el texto anteriormente citado de Agustín se fecha poco después de la partida de Orosio a Palestina, es decir, en la primavera de 415, podemos observar que el presbítero hispano bien pudo continuar interesado por un asunto que para Agustín ya estaba agotado. A su regreso, en la primavera de 416, Orosio pretendió retomar el encargo formulado una año antes, pero en este momento la controversia antipagana ya había perdido protagonismo a los ojos del obispo de Hipona.

Sin embargo, para entonces el encargo ya estaba hecho y probablemente aceptado. El respeto del discípulo hacia el maestro facilitó sin duda su elaboración. Por lo tanto, nos parece plausible admitir sin reservas que la redacción de las *Historiae adversus paganos* no fue una iniciativa de Orosio, sino la diligente respuesta del presbítero a una solicitud del célebre obispo de Hipona.

Pero, aceptanto que se produjo el encargo, ¿cuál fue su carácter concreto? ¿Pidió Agustín un escrito de las características de las *Historias* o una colaboración de otro tipo? Según se desprende de *Civ. Dei* IV 2, Agustín podría necesitar una especie de obra instrumental, de una documentación adicional en la que encontrar los ejemplos concretos que demostraran sus tesis[596]. En nuestra opinión, éste fue el mandato preciso que hace a Orosio: Agustín pidió al presbítero hispano –«*ex omnibus, qui haberi ad praesens possunt, historiarum atque annalium fastis*»[597]– la redacción de un «breve volumen» –«*praeceperas ergo... ordinato breviter voluminis textu explicarem*»–, un *leve opusculum*[598], delimitando su contenido: guerras, epidemias, hambres, terremotos, inundaciones, erupciones volcánicas, tormentas, etc.; en definitiva, un registro de hechos perniciosos acontecidos en tiempos paganos a fin de desmitificar su recuerdo. El propio Orosio nos lo indica:

Hist. I pról. 10: «*Praeceperas ergo... quaecumque aut bellis gravia aut corrupta morbis aut fame tristia aut terrarum motibus terribilia aut inundationibus aquarum insolita aut eruptionibus ignium metuenda aut ictibus fulminum plagisque grandinum saeva vel etiam parricidiis flagitiisque misera per transacta retro saecula repperissem, ordinato breviter voluminis textu explicarem*».

«Me ordenaste... que expusiera ordenada y brevemente en un volumen las penalidades de las guerras, de la peste, la aflicción del hambre, los terribles movimientos de tierra, las catástrofes insólitas de las inundaciones, las temibles erupciones de fuego, la crueldad de los rayos y el granizo, e incluso las miserias de los parricidios e infamias ocurridas en el pasado».

---

595 F. Paschoud, *Cinq études sur Zosime*, 1975, pp. 147-169. Véase la «Introducción a las *Historias*», punto 3. *Adversus paganos*, de este trabajo.

596 Agustín, *Civ. Dei* IV 2. Observamos la misma finalidad que en Orosio.

597 Orosio, *Hist*. I pról. 10.

598 Orosio, *Hist*. I pról. 11.

Así pues, un volumen breve y ordenado de las calamidades ocurridas en los tiempos pretéritos. Ya Agustín había lamentado la imposibilidad de recoger todos los *mala* de los siglos paganos en su propia obra: «¿qué proporciones tendría esta obra si quisiera citar y resaltar no sólo los males que se infligen los hombres mutuamente, por ejemplo las devastaciones y catástrofes de las guerras, sino aquellos que provocan los propios elementos naturales sobre la tierra?»[599].

Por tanto, el encargo agustiniano no pasó probablemente de aquí: un catálogo, un repertorio, una recopilación, una lista de ejemplos fácil de consultar sobre los que el obispo de Hipona desarrollaría su teoría histórica y teológica. Pero es obvio que el presbítero fue más allá de esta colaboración auxiliar probablemente solicitada, y que, en cambio, presentó a Agustín una obra literaria. Este segundo paso debe atribuirse a la iniciativa del autor hispano y no a una solicitud expresa de Agustín, tal como podría deducirse de *Hist*. I pról. 2: «ya tú te habrás formado un juicio –escribe Orosio en 417– sobre si yo era capaz o no de realizar lo que me ordenabas»[600]. Este texto parece describir una variación consciente entre lo solicitado por el obispo y la obra que Orosio le puso en sus manos.

Por otra parte, en el prólogo del libro III Orosio se lamenta de los límites impuestos a su trabajo: otros historiadores han narrado las guerras, nosotros –señala– debemos contar las desgracias que acompañan a las guerras. Se queja también de la abundancia de la materia histórica a su disposición: otros historiadores han recogido ya los hechos detalladamente. Y, por fin, señala su propio propósito: en contra de los demás historiadores su deseo no es transmitir la apariencia externa de los hechos sino su significado (*vis rerum*). Orosio quiere polemizar verdaderamente con los paganos y tal vez emular la obra de Agustín[601]:

Hist. III pról. 1: «*Et superiore iam libro contestatus sum et nunc necessarie repeto secundum praeceptum tuum de anteactis conflictationibus saeculi: nec omnia nec per omnia posse quae gesta et sicut gesta sunt explicari, quoniam magna atque innumera copiossime et a plurimis scripta sunt, scriptores autem etsi non easdem causas, easdem tamen res habuere propositas: quippe cum illi bella, nos bellorum miserias evolvamus*».

«De acuerdo con tu mandato y en relación con los pasados conflictos del mundo, ya en el libro anterior manifesté, y ahora debo repetir, que no es posible recoger todos los hechos ni tampoco explicar cómo han sucedido, pues cosas importantes e innumerables han sido escritas por muchos autores, escritores que si bien no tenían los mismos motivos, sin embargo, sí han expuesto los mismos acontecimientos: ellos han tratado las guerras, nosotros las desgracias que ocasionan».

Hist. III pról. 3: «*maxime cum e contrario nos vim rerum, non imaginem commendare curemus*».

«Máxime, cuando lo que yo quiero es, al contrario, destacar el significado de los hechos y no su mera apariencia».

599 Agustín, *Civ. Dei* IV 2: «quid, si commemorare voluissem, et exaggerare illa mala, quae non sibi invicem homines faciunt, sicut sunt vastationes eversionesque bellantium, sed ex ipsius mundi elementis terrenis accidunt rebus?». Agustín es consciente de la enormidad de esta labor: «si hubiera intentado recoger estos acontecimientos y otros por el estilo que estaban a mi alcance utilizando los relatos históricos, ¿cuándo habría terminado con los males anteriores a la época en la que el nombre de Cristo puso fin a todas aquellas prácticas estúpidas de los paganos?».

600 Orosio, *Hist*. I pról. 2: «Tu enim iam isto iudicio laborasti utrumne hoc quod praeciperes posse».

601 J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 119, refiere que la redacción de las *Historias* fue un acto unilateral por parte de Orosio, n. 289: «en los años 416/417 Agustín probablemente ya no tenía mucho interés en la lista de catástrofes que anteriormente había encomendado a Orosio... Este estado de cosas no hace desistir a Orosio de querer emular, una vez más, a Agustín con la composición de otra obra polémica, en este caso antipagana».

Orosio señala que diferentes historiadores se han enfrentado a los mismos hechos desde sus particulares puntos de vista. También él quiere aportar su propia perspectiva, una perspectiva original[602].

Por lo tanto, Orosio no siguió *ad litteram* la orden de Agustín, no se circunscribió a los términos del precepto, no aportó esa lista de ejemplos para uso del obispo de Hipona; en definitiva, no compuso una obra de tipo auxiliar. Esta diferencia entre el encargo y el resultado final permite conceder un periodo de tiempo relativamente amplio entre uno y otro momento. Con todo, no se trata de una desobediencia en sentido estricto. Al contrario, Orosio quiso colaborar con Agustín por encima de lo que se le pidió y el resultado no fue el esperado inicialmente. Una cosa fue el *praeceptum*, sus límites y contenido, y otra distinta las *Historias*: éstas no son esa especie de dosier, de lista de desgracias, que Agustín probablemente había solicitado. Orosio fue más allá de lo que Agustín le había pedido, le ofreció una obra literaria, una historia en el pleno sentido de la palabra.

* * *

El tono del prólogo de las *Historias* nos da idea de las relaciones, no del todo armoniosas, entre Agustín y Orosio. Hemos visto cómo algunas discrepancias han surgido entre ambos. Veamos ahora algunos aspectos de cómo se han influido intelectualmente uno y otro a través de sus obras escritas, es decir, la relación existente entre las modestas *Historias* de Orosio y la más famosa obra agustiniana, la *Ciudad de Dios*.

V.2. LAS *HISTORIAS* Y LA *CIUDAD DE DIOS*

La relación personal e intelectual entre Orosio y Agustín, mantenida al menos durante los tres o cuatro años en que tuvieron contacto, entre 414 y 417, ha sido muy debatida por la investigación. Diversos artículos han tratado de esta cuestión en un doble sentido. En primer lugar se han ocupado del grado de dependencia de las *Historias* respecto de la *Ciudad de Dios*; en segundo lugar han señalado la posible influencia de Orosio en la obra agustiniana. El límite entre una y otra situación se encuentra en el libro XI de la *Ciudad de Dios*[603], libro que Agustín está escribiendo en el momento en el que Orosio inicia la redacción de las *Historias*:

Hist. I pról. 11-13: «*Maxime cum reverentiam tuam perficiendo adversum hos ipsos paganos undecimo libro insistentem –quorum iam decem orientes radii mox ut de specula ecclesiasticae claritatis elati sunt toto orbe ful-*

«Sobre todo, no convenía que tu Reverencia, ocupada en componer, precisamente contra estos mismos paganos, el undécimo libro de tu obra –ya diez de esos libros, como rayos nacientes, han iluminado todo el mundo desde

602 J. M. Mir, «Orosio y los últimos tiempos del Imperio», *Helmantica* 29, 1978, p. 388: «estas palabras que encabezan el libro tercero, juntamente con el prólogo del primer libro, constituyen el argumento propio y específico de las *Historias* de Orosio».

603 Este libro marca el límite entre las dos partes de la *Ciudad de Dios*. La primera relacionada directamente con la polémica antipagana; la segunda más especulativa. La datación de la obra agustiniana confirma el testimonio de Orosio.

serunt– 12. *levi opusculo occupari non oporteret et sanctus filius tuus, Iulianus Carthaginiensis, servus Dei, satisfieri super hac re petitioni suae eadem fiducia qua poposcit exigeret,* 13. *dedi operam*...».

que salieron desde la atalaya de luz de la Iglesia– 12. se entretuviera en este sencillo opúsculo; y puesto que tu santo hijo, Juliano de Cartago[604], siervo de Dios, exigía que su petición fuese satisfecha en esto con la misma confianza con la que se había hecho, 13. puse manos a la obra...».

V.2.1. El magisterio de Agustín. La primera parte de la *Ciudad de Dios* y las *Historias*

Sabemos que el planteamiento general de las *Historias* responde en parte a la sugerencia de Agustín. Así lo hemos señalado en el estudio del *praeceptum* agustiniano: dar una respuesta a los que acusan al cristianismo de los desastres del Imperio y recordar los males padecidos por Roma antes de la prohibición de los sacrificios paganos. Pero queda por dilucidar en qué medida concreta, en qué lugares específicos ha influido el texto de la *Ciudad de Dios* en la obra de Orosio.

A finales del siglo XIX, Th. von Mörner y C. Zangemeister establecieron una relación de las influencias agustinianas en las *Historias*. La serie ofrecida por Zangemeister se compone de 53 referencias a la *Ciudad de Dios* y de 4 a otros escritos[605]. Aunque en algunos casos esta dependencia es sólo probable, hay un número de ellas lo bastante amplio como para demostrar la influencia de Agustín en la obra de Orosio. Sin embargo, en su momento B. Lacroix negó esta relación de forma explícita: «rien n'indique encore une dépendance directe et littérale. Orose n'a jamais cité explicitement le *De civitate Dei*», si bien en otro lugar señala con cautela: «il est peu probable qu'Orose ait beaucoup utilisé les premiers livres du *De civitate Dei*»[606].

---

604 De este enigmático personaje sólo sabemos que es un miembro más del grupo de los *servi Dei* que rodean a Agustín. *PCBE* 1, p. 616: *Iulianus* 10.

605 Th. von Mörner, *De Orosii vita*, 1844, p. 55, refiere 18 lugares en las *Historias*. Por su parte, C. Zangemeister en su edición crítica, CSEL, 1882, p. 700, ofrece los siguientes: *Civ. Dei* I 1: *Hist*. II 19, 13 ?; *Civ. Dei* I 1.7: *Hist*. VII 39; *Civ. Dei* I 7: *Hist*. II 19, 13; *Civ. Dei* I 31-33: *Hist*. IV 21, 4-9; *Civ. Dei* I 32: *Hist*. III 4, 5; *Civ. Dei* I, 33: *Hist*. IV 23, 10; *Civ. Dei* II 18: *Hist*. II 5, 5; *Civ. Dei* II 18: *Hist*. IV 23, 9; *Civ. Dei* II 22: *Hist*. VI 1, 10ss.; *Civ. Dei* III 6: cf. *Hist*. II 4, 2; *Civ. Dei* III 7: cf. *Hist*. VI 5, 8ss.; *Civ. Dei* III 7: cf. *Hist*. VI 2, 9.11; *Civ. Dei* III 7: *Hist*. VI 1, 10ss.; *Civ. Dei* III 9.17: cf. *Hist*. 1V 12, 5-13; *Civ. Dei* III 17 p. 109, 4: *Hist*. II 12, 5.6; *Civ. Dei* III 17 p. 109, 9: cf. *Hist*. II 13, 1; *Civ. Dei* III 17 p. 109, 32-34: *Hist*. III 4, 5; *Civ. Dei* III 17 p. 109, 23: *Hist*. II 19, 1?; *Civ. Dei* III 17 p. 109, 35: *Hist*. III 10?; *Civ. Dei* III 17 p. 109, 38: cf. *Hist*. III 15, 2; *Civ. Dei* III 17 p. 110, 1: *Hist*. III 15, 7; *Civ. Dei* III 17 p. 110, 6: *Hist*. III 22, 5; *Civ. Dei* III 17 p. 110, 11-15: *Hist*. III 22, 12-14; *Civ. Dei* III 17 p. 110, 24-26: *Hist*. IV 1, 3; *Civ. Dei* III 17 p. 110, 29: *Hist*. IV 1, 7; *Civ. Dei* III 17 p. 110, 38-111, 5: *Hist*. IV 2, 1.2; *Civ. Dei* III 17 p. 111, 15: *Hist*. IV 22, 3; *Civ. Dei* III 17 p. 111, 10-17: *Hist*. IV 5, 6.7; *Civ. Dei* III 18 princ.: *Hist*. IV 11, 4?; *Civ. Dei* III 19: cf. *Hist*. IV 16, 7.8; *Civ. Dei* III 19: cf. *Hist*. IV 16, 9; *Civ. Dei* III 19 extr.: cf. *Hist*. IV 17, 14; *Civ. Dei* III 20, princ.: *Hist*. IV 14, 1?; *Civ. Dei* III 21: cf. *Hist*. IV 20, 29; *Civ. Dei* III 21: *Hist*. IV 23, 9; *Civ. Dei* III 21: cf. *Hist*. V 4, 20; *Civ. Dei* III 22: *Hist*. VI 2, 3; *Civ. Dei* III 23: cf. *Hist*. V 1, 1; *Civ. Dei* III 23: cf. *Hist*. V 2; *Civ. Dei* III 23.28.33: *Hist*. VI 1; *Civ. Dei* III 29: *Hist*. II 19, 13?; *Civ. Dei* III 29ss.: cf. *Hist*. V 24, 20; *Civ. Dei* III 31: *Hist*. II 19, 13?; *Civ. Dei* IV 2: fort. V 6, 2; *Civ. Dei* IV 6: cf. *Hist*. I 4, 2; *Civ. Dei* IV 9: cf. *Hist*. VI 1, 10; *Civ. Dei* IV 33: cf. *Hist*. II 1; *Civ. Dei* V 23: *Hist*. VII 37, 4ss.; *Civ. Dei* V 23: *Hist*. VII 39; *Civ. Dei* V 25: *Hist*. VII 28, 27 *ut vid*.; *Civ. Dei* V 26: cf. *Hist*. VII 35, 2.5; *Civ. Dei* VIII 1: cf. *Hist*. VI 1, 3. De otras obras agustinianas, las citas son: *Confes*. 8, 10: cf. *Hist*. VII 30, 3; *de excidio urbis Romae* 7: cf. *Hist*. III 3, 2; *Serm*. 8, 5: cf. *Hist*. I 10, 1; *Serm*. 20: cf. *Hist*. I 10, 12. Por último, hay una referencia al *Liber apologeticus*, *Ep*. 157, 3, 22: *Apol*. 3, 4.

606 B. Lacroix, *Orose et ses idées*, 1965, p. 61 y 200. Además en n. 65 indica: «nous avons étudié tous les textes et les avons comparés: impossible d'affirmer qu'Orose se soit *directement* inspiré du *De civ. Dei*».

Es cierto que la influencia directa de Agustín resulta cuantitativamente modesta en la totalidad de las *Historias*. El número de citas agustinianas es bajo si lo comparamos con las de varios autores paganos. Sin embargo, no cabe duda de que Orosio conoce directamente los argumentos expuestos en la primera parte de la *Ciudad de Dios*, obra a la que en ocasiones remite al lector de la suya: «aunque tu santa Reverencia ha tratado esto con argumentos de gran fuerza y verdad, la ocasión exige de mí añadir algo más»[607]. Orosio reconoce aquí su dependencia aunque también su autonomía. En otro lugar muestra contención para no repetir los argumentos de Agustín, lo cual indica un buen conocimiento de la obra del obispo de Hipona, cuyo magisterio reconoce:

Hist. III 4, 6: «*Vber nunc quidem mihi iste doloris atque increpationis locus est, sed, in quo iam reverentia tua studium sapientiae et veritatis exercuit, mihi super eo audere fas non est. Commonuisse me satis sit et ex qualibet intentione lectorem ad illius lectionis plenitudinem remisisse*».

«Ahora verdaderamente yo tengo la ocasión de expresar mi dolor y mi reprensión, pero aquí donde tu Reverencia ha puesto en práctica su amor a la sabiduría y a la verdad, no me está permitido tener la audacia de añadir nada más. Tengo bastante con haber recordado el hecho y haber remitido al lector, sea de la opinión que sea, a la plenitud de tu obra»[608].

El estudio de la relación entre Agustín y Orosio tuvo un importante avance gracias a un trabajo de Theodor E. Mommsen publicado en 1959[609]. Este autor, dando por descontada la influencia de Agustín en Orosio, examinó la relación entre ambos en un doble sentido: «first, if indeed Orosius wrote under the influence of Augustine's ideas, then in what sense did he interpret those ideas and how did he apply them in his own account? ... The second question will be: what did Augustine himself think of the work and ideas of his pupil and to what degree, if any, did he "avail himself" of Orosius' treatise?»[610]. Mommsen señaló varios aspectos en los que el presbítero se aparta del punto de vista de Agustín, analizó las posibles críticas que de la obra de Orosio se pueden encontrar en la *Ciudad de Dios* e interpretó el sentido del silencio agustiniano sobre las *Historias* como una implícita desaprobación de la misma.

---

607 Orosio, *Hist*. VI 1, 12: «quamvis reverentia sanctitatis tuae multa fortissime verissimeque disseruerit, tamen et mihi locus exigit, ut pauca subiciam». Es una crítica a los dioses paganos basada en una cita de Virgilio (*Aen*. II 351-353), argumento que Agustín desarrolla particularmente en los libros II y III de la *Ciudad de Dios*; Orosio utiliza en *Hist*. VI 1, 11 la misma cita virgiliana que emplea Agustín en *Civ. Dei* II 22 y III 7.

608 Se trata de una crítica común a los *ludi scaenici*, que Agustín había realizado en la *Civ. Dei* I, 30-33: oposición de Escipión Nasica a la construcción de un teatro permanente en Roma. G. Lieberg, «Grammatica e stile in Orosio *Hist*. 4 21, 4», *RFIC* 118, 1990, pp. 454-457, ha comparado este pasaje orosiano con su fuente agustiniana (*Civ. Dei* I 31-32), señalando que Orosio emplea toda una *variatio* estilística con el fin de disimular su préstamo.

609 Th. E. Mommsen, «Orosius and Augustine», *Medieval and Renaissance Studies*, ed. E. F. Rice. 1959, pp. 325-358. Se trata de una conferencia de 1956, leída por primera vez en el Medieval Club de Nueva York, y de la que Mommsen dejó tres borradores, de los cuales el editor ha publicado el tercero, que cuenta con menos revisiones, y que corresponde a la conferencia leída en el Yale Classical Club en abril de 1957.

610 *Ibidem*, p. 329.

Por su parte, E. Corsini, siguiendo la relación de Zangemeister, ha estudiado con algún detenimiento las principales afinidades entre Orosio y la primera parte de la *Ciudad de Dios*, tratando de demostrar la influencia directa de la obra agustiniana en las *Historias*[611]:

1. Agustín, *Civ. Dei* I 3 – Orosio, *Hist*. I 18, 1ss.: ambos se remiten a la descripción por Virgilio de la guerra de Troya para demostrar cómo las calamidades de los tiempos antiguos se habían estudiado desde la escuela.

2. Agustín, *Civ. Dei* IV 6 – Orosio, *Hist*. II 3, 1ss.: Agustín destaca la amplitud y duración del imperio asirio, probable punto de partida del paralelismo cronológico entre el imperio asirio y el romano en Orosio. Sin embargo, no coinciden en su duración: 1240 años en Agustín y 1400 en Orosio.

3. Agustín, *Civ. Dei* III 13 - Orosio, *Hist*. II 4, 2: las mujeres sabinas raptadas tuvieron una «dote de sangre» de sus maridos y padres. Corsini considera que Orosio ha tomado esta imagen (cuyo origen está en Virgilio, *Aen*. VII 318) de Agustín.

4. Agustín, *Civ. Dei* III 29 – Orosio, *Hist*. II 19, 8: Agustín establece el paralelo, seguido por Orosio, entre la invasión gala de Roma y la de 410. Ambos coinciden en los detalles: minimizan la segunda invasión, usan el verbo *vendo*, omiten la intervención de Camilo.

5. Agustín, *Civ. Dei* III 7 – Orosio, *Hist*. VI 2, 11: sobre la destrucción de Troya, ambos recuerdan que esta ciudad es un antiguo ancestro de Roma. La fuente común podría ser el libro LXXXIII de Tito Livio (perdido).

6. Agustín, *Civ. Dei* V 1 – Orosio, *Hist*. VII 1, 1ss.: a lo largo del libro V Agustín demuestra el providencialismo divino respecto al Imperio romano y en general respecto al establecimiento de cualquier reino. Orosio sigue esta lección.

A la vista de las anteriores referencias, parece clara la relación directa entre determinados argumentos empleados en la *Ciudad de Dios* y en las *Historias*. Sin embargo, en nuestra opinión conviene precisar algunos puntos y establecer la distancia existente entre los dos autores. En primer lugar, hay que decir que las citas aquí presentadas no son, en general, textuales sino temáticas. En segundo lugar, la presencia en algunas de un precedente virgiliano (citas 1 y 3), permite suponer una común dependencia, sobre todo si pensamos que Orosio conoce bien la obra de Virgilio, lo que vendría avalado por la oportunidad de sus referencias, no sólo en este caso sino a lo largo de las *Historias*[612]. Finalmente, otras afinidades parecen más bien elementos comunes que formaban parte del marco de ideas dentro de las que Orosio redacta su obra –claro está que es el marco que lidera Agustín–, por lo que la dependencia debe entenderse de un modo genérico: providencialismo (cita 6), disminución de la importancia de la invasión de Roma por Alarico comparándola con la de los galos (cita 4).

En los anteriores casos las coincidencias son temáticas y argumentativas; sin embargo, Corsini presenta también otros elementos formales que parecen indicar el uso por parte de Orosio del modo estilístico agustiniano[613]. No obstante, tampoco en este caso se puede descartar el que nos encontremos ante un marco común: Orosio escribe su obra mientras Agustín redacta la suya, ha leído la primera parte de la *Ciudad de Dios* y está familiarizado con su estilo

---

611 E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, le dedica el capítulo VIII de su libro, pp. 193-215. Destaca seis casos, aunque en n.18 añade otros cinco.

612 Cf. P. Martínez Cavero, «Virgilio y la historia apologética de Orosio», 1994, pp. 745-751.

613 E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 199, nn. 19, 20 y 21, menciona algunos términos, expresiones y procedimientos argumentativos de Agustín que también emplea Orosio. Por su parte, F. Paschoud, *Roma aeterna*, 1967, pp. 277-278, explica gráficamente la relación literaria entre las dos obras: «voici comment je pense que les choses se

argumentativo. Sin duda, también algunos términos y expresiones formaban parte de un ambiente común. Sin embargo y a pesar de todo, entre las dos obras no encontramos citas textuales, Orosio no copia al pie de la letra la obra de Agustín.

Sin negar las similitudes entre las dos obras, F. Fabbrini aborda el tema desde otro punto de vista: sabemos que Agustín pidió a Orosio un repertorio de ejemplos sobre los que desarrollar sus tesis (*exempla ad probandum*); Fabbrini concede a Orosio una colaboración directa en la preparación de los materiales necesarios para redactar la *Ciudad de Dios* con anterioridad a su viaje a Palestina: «una parte del materiale documentario che vediamo utilizzato nelle pagine del *de civitate Dei* è stato verosimilmente fornito da Orosio»[614]. En su opinión no se puede hablar de dependencia entre una y otra obra, sino que probablemente ambas utilizarían en algunos casos los mismos materiales documentales[615].

No podemos aceptar en su totalidad esta hipótesis de Fabbrini. En primer lugar porque nuestro estudio de la biografía de Orosio no permite concederle ese lapso de tiempo necesario –«nell'arco di tempo tra il 409-10 e il 414»– para contribuir en gran medida a la reunión del común material preparatorio. Según el *praeceptum* esta colaboración específica fue la que Agustín solicitó de Orosio, pero la respuesta del presbítero fue diferente: la redacción de las *Historias*. Por lo tanto, en nuestra opinión, si bien Orosio pudo conocer y usar ese material preparatorio de la *Ciudad de Dios*[616], su colaboración en el mismo por razones cronológicas debió de ser, en su caso, muy reducida.

En consecuencia, la relación que es posible establecer entre las dos obras debemos entenderla en el sentido de que Orosio leyó con cierto detenimiento los primeros libros de la *Ciudad de Dios* –«ya diez de esos libros, como rayos nacientes, han iluminado todo el mundo desde que salieron desde la atalaya de luz de la Iglesia»[617]–, en ellos –o en un material preparatorio usado por Agustín– encontró un estilo argumentativo y una perspectiva general con la que abordar la historia, y a ellos, por otra parte, remite a sus lectores en determinados momentos a lo largo de su obra. Las similitudes entre las dos obras son argumentativas: de la lectura de la obra agustiniana Orosio debió de tomar numerosas ideas que reproduce en la suya; pero, con todo, la falta de similitudes formales parece indicar que en la mayoría de los casos Orosio no tenía la

---

son passées: le prête espagnol lit les dix premiers livres de la *Cité* de la même manière que ses autres sources, trop rapidemente, comme obnubilé par la tâche qui lui a éte fixée, en se bornant à y relever strictement ce qui est conforme à la théorie qu'il cherche à demontrer. Puis il bâche son apologie historique, que soutient surtout un style vivant et coloré (...). Tout porte à croire que saint Augustin ne fut pas très enthousiamé par le travail fourni par son disciple».

614 F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, pp. 75-77, retoma la tesis de B. Lacroix sobre un trabajo previo de Orosio en África como ayudante de Agustín a la hora de proporcionar la documentación necesaria para que el santo redactara la *Ciudad de Dios*. En n. 12, señala que, dado que Agustín pidió a Orosio un catálogo de ejemplos con los que demostrar sus tesis, «Agostino avrebbe redatto il testo, includendovi di volta in volta il materiale probatorio apprestato da Orosio». En n. 14: «la collaborazione di Orosio può quindi dirsi sicura (con certezza morale) a partire dal libro IV». Esta tesis, además de los problemas biográficos que plantea, cuenta con el inconveniente del uso de distintas fuentes por parte de Agustín y Orosio. El primero tiene predilección por Salustio, autor que Orosio conoce mal, cita erróneamente (*Hist*. VII 10, 4), y apenas usa.

615 *Ibidem*, p. 77. Y en n. 18: «il lavoro di riscontro che possiamo fare per individuare le derivazioni di Orosio dal *de civitate*, si riduce in realtà a verificare quanto Orosio ha attinto... dal proprio lavoro».

616 E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 33, da como un hecho seguro que Orosio utilizó el material usado por Agustín para la *Ciudad de Dios*.

617 Orosio, *Hist*., pról. 11: «quorum iam decem orientes radii mox ut de specula ecclesiasticae claritatis elati sunt toto orbe fulserunt».

Ciudad de Dios ante sus ojos cuando redacta las *Historias*. Sin duda, el presbítero hispano encontró en Agustín la inspiración de muchas de sus ideas, pero mantiene la debida distancia para no repetir la obra del maestro.

A la vista de los estudios anteriores, la primera parte de la cuestión –es decir, la influencia de Agustín en Orosio– queda en nuestra opinión resuelta en sus líneas maestras: la investigación ha dejado claro que Orosio ha utilizado los diez primeros libros de la *Ciudad de Dios*[618]. Con todo, si podemos aceptar sin reparos que Orosio ha leído la obra agustiniana y la ha utilizado puntualmente en determinados momentos, hasta el punto de que en algunos casos su desarrollo argumentativo se limita a remitir al lector a la *Ciudad de Dios*, no debemos, sin embargo, olvidar que el desarrollo argumentativo de las dos obras es diferente y que las *Historias* contienen una peculiar filosofía de la historia que se aleja de la expuesta en la primera parte de la *Ciudad de Dios*. Estas diferencias hacen de las *Historias* una obra autónoma, con puntos de vista independientes de los de Agustín y con argumentos propios que no encontramos en el obispo de Hipona. Así, por ejemplo, es distinta la actitud que uno u otro autor toma respecto a la Roma republicana: mientras Agustín reconoce las virtudes personales de los romanos, para Orosio no hay nada de valor antes de la era cristiana[619]. Por otra parte, Orosio argumenta al margen de Agustín cuando expone algunos de los elementos que constituyen el núcleo central de su teología de la historia, como es su interpretación alegórica de la coincidencia cronológica entre el gobierno de Augusto y el nacimiento de Cristo, o su exposición personal de la vieja teoría de los cuatro reinos universales[620]. Estas desviaciones, esta autonomía de pensamiento, son el resultado del genio, mayor o menor, del presbítero hispano y hacen que su obra sea no ya un simple complemento de la *Ciudad de Dios* agustiniana[621] sino un objeto de estudio independiente, resultado de una visión original de la historia, con un carácter ideológico propio.

V.2.2. El silencio y las discrepancias de Agustín. Las *Historias* y la segunda parte de la *Ciudad de Dios*

Si, en general, se admitía sin dificultad el influjo de la obra agustiniana en las *Historias*, quedaba al menos por plantear la pregunta inversa: ¿han influido las *Historias* de alguna manera en la *Ciudad de Dios*? El tema es de gran calado y supera los límites estrictos de un estudio de la obra de Orosio. Con todo, no está de más tratar la cuestión en tanto que nos ayuda a entender mejor determinados puntos ideológicos de las *Historias* a la luz de su aprobación o desaprobación por parte de Agustín.

618 Así lo expresa con toda contundencia H.-I. Marrou, «Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique», 1970, p. 65; «l'utilisation de ces libres I-X par les *Historiae* est évidente».

619 Th. E. Mommsen, «Orosius and Augustine», 1959, p. 338: «while Augustine spoke with open, though necessarily qualified, admiration of some of the great Romans, Orosius showed no respect for any figure of the pre-Cristian era».

620 Estos dos elementos, que no están en la primera parte de la *Ciudad de Dios* y que son básicos en la teología de la historia orosiana, los estudiaremos en los capítulos VI y VII.

621 Un ejemplo de la tesis tradicional puede verse en F. E. de Tejada: «Los dos primeros filósofos hispanos de la Historia: Orosio y Draconcio», *AHDE* XXIII, 1953, p. 192: «los *Siete libros de las Historias* son una confirmación, dato a dato, que completa lo dicho en el libro III de la *Ciudad de Dios* agustiniana».

En 1955 Vaz de Carvalho observó ciertos paralelismos entre el pensamiento de ambos autores, preguntándose si Orosio pudo influir en la segunda parte de la obra agustiniana y llegando a una conclusión favorable para el presbítero hispano: «provàvelmente, S. Agostinho até pensasse em servir-se dos materiais históricos aportados por Orósio, para concluir a Parte II da *Cidade de Deus*, sobretudo nos livros XV-XVIII, em que predomina o carácter histórico»[622]. Aunque este autor se muestra partidario de una colaboración entre discípulo y maestro[623], lo cierto es que la investigación historiográfica va a ir por otro camino, va a hacer hincapié en su divergencia.

En primer lugar destaca el silencio de Agustín sobre las *Historias* –puesto de relieve por Th. E. Mommsen[624]–. Orosio puso en sus manos el fruto de un trabajo llevado a cabo a lo largo de más de un año y dejó a disposición del obispo de Hipona la facultad de publicar o no su obra. La respuesta fue el silencio absoluto: Agustín no llegará a mencionar nunca en sus escritos posteriores la labor antipagana de Orosio. Un texto clave para conocer el carácter de esta relación es el que cierra las *Historias*: VII 43, 20. Cabe preguntarse si cuando Orosio escribió esas palabras sospechaba de alguna forma la respuesta de su maestro. Quizá consciente de no haber cumplido *ad litteram* el encargo que se le hizo, al final de la obra deja en manos del obispo de Hipona la facultad de publicarlo o no:

Hist. VII 43, 20: «*Ita iam ego certo et solo, quem concupiscere debui, oboedientiae meae fructu fruor; de qualitate autem opusculorum tu videris qui praecepisti, tibi adiudicanda si edas, per te iudicata si deleas*».

«Por mi parte gozo ya del único y seguro fruto que debía desear, el de mi obediencia. En cuanto al mérito de mis opúsculos, a ti, que los mandaste, te corresponde juzgar, a ti se te debe adjudicar si los publicas, por ti han sido juzgados si los destruyes».

Corsini ve en este texto una provocación: «è difficile non sentire in queste parole, nonostante il tono di apparente sottomissione incondizionata, una certa dosi di provocazione»[625]. En consecuencia, entiende que la respuesta de Agustín a este desafío fue una desaprobación

---

622 J. Vaz de Carvalho, «Dependera S. Agostinho de Paulo Orosio?», *Rev. Portuguesa de Filosofia* 2, 1955, pp. 146s.

623 *Ibidem*, pp. 142-153. Carvalho establece los siguientes paralelismos: a) Orosio, *Hist*. II 1, 6; II 2, 5-11 – Agustín, *Civ. Dei* XVI 17; XVIII 2; XVIII 21; XVIII 27; XVIII 29: paralelismo entre Babilonia y Roma, tanto Orosio como Agustín afirman la continuidad cronológica de las civilizaciones asirio-babilónica y romana; b) Orosio, *Hist.* I 2, 1-2 – Agustín *Civ. Dei* XVI 17: geografía de la antigüedad, semejanzas entre la distribución del mundo del *excursus* geográfico de Orosio y el texto de Agustín; c) Orosio, *Hist*. VII 27 – Agustín, *Civ. Dei* XVIII 52: paralelismo entre las diez plagas de Egipto y las diez persecuciones de los cristianos. Los tres casos expuestos merecen en nuestra opinión diferente consideración. El primer caso, la continuidad entre Babilonia y Roma –que analizaremos más adelante– deriva probablemente de la *Chronica* de Eusebio-Jerónimo (Corsini, *Introduzione...*, p. 201, n. 24). El segundo caso, la división del mundo en continentes, es un tema de cultura general, cuyo conocimiento no tenemos por qué hacer depender de Orosio. No ocurre lo mismo con el tercer caso expuesto, pero éste tiene un contenido diferente a los anteriores: aquí Agustín no sigue a Orosio, en realidad lo impugna.

624 Th. E. Mommsen entiende este silencio como una desaprobación, «Orosius and Augustine», 1959, p. 347.

625 E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 200. Igualmente H.-I. Marrou, «Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique», 1970, p. 84: «le silence obstiné d'Augustin serait alors une réponse dégaigneuse à ce défi et un symptôme de désapprobation irritée».

desdeñosa: el silencio. Un silencio que significaba sin duda el disentimiento con la obra de su discípulo. El dato no se puede eludir: Agustín en ninguna ocasión menciona las *Historiae adversus paganos* y, tras la recepción de la obra, no vuelve a escribir el nombre de Orosio hasta el 428 con ocasión de las *Retractationes*[626].

Silencio explícito sí, pero, ¿silencio total? ¿Ignora Agustín el contenido de las *Historias*? ¿Hace en alguna ocasión referencia a ellas? Varios autores modernos se han ocupado preferentemente de este punto y han encontrado en la segunda parte de la *Ciudad de Dios* varias críticas soterradas a las *Historiae adversus paganos*[627]. Veámoslas.

1. Orosio, *Hist*. VII 27, 2-16 – Agustín, *Civ. Dei* XVIII, 52. **Agustín refuta el paralelismo tipológico entre las diez plagas de Egipto y las diez persecuciones cristianas establecido por Orosio**. Vaz de Carvalho había señalado esta relación entre los dos autores pero sin analizar su carácter de refutación intencionada, puesto de relieve, en cambio, por Th. E. Mommsen[628]. Orosio establece un paralelismo entre las persecuciones que sufrieron los judíos en Egipto y las padecidas por los cristianos a manos de Roma:

Hist. VII 27, 3: «*Persecuti sunt Aegyptii, persecuti sunt et Romani. Decem ibi contradictiones adversus Moysen, decem hic edicta adversus Christum; diversae ibi plagae Aegyptiorum, diversae hic calamitates Romanorum*».

«Los egipcios persiguieron, también los romanos persiguen. Allí hubo diez disposiciones contra Moisés, aquí diez edictos contra Cristo; allí varias plagas para los egipcios, aquí varias calamidades para los romanos».

En un largo texto lleno de ingenio, «*in quantum tamen figura formae conparari potest*»[629], Orosio equipara una a una las diez persecuciones egipcias (*figura*) y romanas (*forma*): Nerón, Domiciano, Trajano, Marco Antonino (Marco Aurelio), Severo (Pertínax), Maximino, Decio, Valeriano, Aureliano y Diocleciano-Maximiano[630]. Orosio realiza aquí una interpretación alegórica de tipo profético. Las persecuciones sufridas por los judíos son por razones de similitud un

626 Tras la vuelta de Orosio desde Palestina (416), Agustín lo menciona en el *Sermo contra Pelagium* 6 («filius meus presbyter Orosius»), en la *Ep*. 19*, 1 («per filium nostrum presbyterum Orosium, ex quo plura cognovi»), y en *De gestis Pelagii* 16, 39. Pero no lo vuelve a nombrar hasta el año 428 y, en esta ocasión, con cierto distanciamiento. Agustín, *Retractationes* II, 44: «inter haec Orosii, cuiusdam hispani presbyteri». G. Fink-Errera, «San Agustín y Orosio», 1956, p. 489, señala: «no parece haber duda alguna de que, en el idioma de Agustín, el *quidam* tenga un cierto sentido peyorativo».

627 E. Corsini, *Introduzione*..., 1968, p. 202: «è forse possibile vedere nella seconda parte del *De civitate Dei* una contrapposizione alle Storie assai più sistematica di quanto possa sembrare a prima vista».

628 Th. E. Mommsen, «Orosius and Augustine», 1959, p. 346.

629 Orosio, *Hist*. VII 27, 4.

630 La misma lista en Agustín, *Civ. Dei* XVIII 52, 1: «primam quippe computant a Nerone quae facta est, secundam a Domitiano, a Traiano tertiam, quartam ab Antonino, a Severo quintam, sextam a Maximino, a Decio septimam, octavam a Valeriano, ab Aureliano nonam, decimam a Diocletiano et Maximiano». F. Paschoud, «La polemica provvidenzialistica di Orosio», *La storiografía ecclesiastica nella Tarda Antichità*, 1980, pp. 119-125 analiza las fuentes del texto de Orosio y sus semejanzas con Sulpicio Severo: «la fonte principale di Orosio è dunque la *Cronaca* di Girolamo, completata dalla *Storia* di Eusebio-Rufino, ed eventualmente dalla *Cronaca* di Sulpicio Severo. La parte propria di Orosio consiste nello scegliere e manipolare abilmente cifre, cronologie, parallelismi, per arrivare alla dimostrazione che l'Imperio romano, dopo Constantino, si trova al di là di ogni grave pericolo, installato già in una felicità quasi completa e duratura, libera da qualsiasi terrore escatologico».

typos de las persecuciones cristianas. Como resultado de su exégesis, el presbítero muestra una realidad esperanzadora toda vez que no pueden producirse nuevas persecuciones –pues sólo ha habido diez plagas egipcias–, con la excepción de la última persecución pagana, la undécima, que sobrevendrá en cualquier momento y que estará encabezada por el Anticristo[631]. Agustín critica todo esto. Si el método alegórico permitía alcanzar verdades ocultas y maravillosas, su principal enemigo era la superficialidad interpretativa y la obviedad aparente de la letra. Agustín rechazó de plano el paralelismo establecido por Orosio, al que califica de conjeturas ingeniosas pero equivocadas y desprovistas de fundamento teológico:

> *Civ. Dei* XVIII 52, 1: «Proinde ne illud quidem temere puto esse dicendum, sive credendum, quod nonnullis visum est, vel videtur[632], non amplius Ecclesiam passuram persecutiones usque ad tempus Antichristi, quam quot iam passa est, id est decem, ut undecima eademque novissima sit ab Antichristo [...]. Sed ego illa re gesta in Aegypto, istas persecutiones prophetice significatas esse non arbitror: quamvis ab eis, qui hoc putant exquisite et ingeniose illa singula his singulis comparata videantur, non prophetico Spiritu, sed coniectura mentis humanae, quae aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur»[633].

La utilización de la alegoría había permitido a los autores cristianos alcanzar una sabiduría críptica encerrada en los textos sagrados. La exégesis no era sólo una labor erudita, sino que tenía un gran componente intuitivo, era preciso gozar de una cierta «inspiración», de la iluminación divina. Agustín niega que en su interpretación Orosio haya estado asistido por la iluminación profética del Espíritu. El obispo de Hipona, que también había utilizado el método alegórico para explicar pasajes oscuros del Antiguo Testamento, niega al presbítero la capacidad de ser un intérprete legítimo del pasaje de las persecuciones egipcias, la interpretación orosiana, puede decir Agustín, es ingeniosa pero no ha sido «revelada», no se puede establecer como cierta[634].

Este texto es el más claro ejemplo de una referencia agustiniana a las *Historias*. El obispo de Hipona reconoce la agudeza de Orosio, pero no comparte el carácter histórico-teológico del paralelismo, al que califica de mera conjetura de la mente humana.

---

631 Orosio, *Hist.* VII 27, 15-16. Th. E. Mommsen, «Orosius and Augustine», 1959, p. 346: «he drew the comforting conclusion that there would be no further persecutions of the Christians before the coming of Antichrist... Augustine refuted the validity ot the whole comparison by pointing out that there had actually been more that ten persecutions before the reign of Constantine and that there had also been persecutions since that time, by both pagan and heretical emperors».

632 H.-I. Marrou, «Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique», 1970, p. 84: «seul ce présent peut faire penser qu'il s'agit d'un contemporain et donc d'Orose». F. Paschoud, «La polemica provvidenzialistica...», 1980, p. 121, a propósito de *nonnuli*: «un decente ambiguo plurale, che evita ad Agostino di precisare il nome di un avversario, che però i suoi lettori possono identificare senza la minima difficoltà».

633 Agustín, *Civ. Dei* XVIII 52, 1: «todo esto me hace decir y creer sin temeridad que no debe admitirse lo que les ha parecido y les parece a algunos: que la Iglesia no ha de sufrir ya más persecuciones hasta el tiempo del Anticristo, que las que ha padecido, esto es, diez, y que la undécima y última será la que proceda del Anticristo [...]. Yo no creo que estas persecuciones estén significadas proféticamente en aquellos sucesos de Egipto, aunque quienes así piensan parece que muestran con habilidad e ingenio cada una de las persecuciones representadas en cada una de las plagas. Pero no lo han hecho iluminados por el Espíritu, sino sustentados por las conjeturas de la mente humana, que a veces ha alcanzado su auténtico significado y otras se ha equivocado».

634 A. C. De Veer, «*Revelare*, *Revelatio*. Élément d'une étude sur l'emploi du mot et sur sa signification chez s. Augustin», *RecAug* 2, 1962, pp. 331-357.

2. Orosio, *Hist*. II 1; VII 2 – Agustín, *Civ. Dei* XX 23, 42-46. **Ambos autores discrepan en la interpretación de la teoría de la sucesión de reinos en la hegemonía mundial**, teoría que puede encontrarse, entre otros lugares, en el libro de Daniel (Dn 2 y 7-8.). Fue Th. E. Mommsen el primero en sacar a la luz esta crítica agustiniana[635]. La interpretación dada por Orosio de la teoría de los reinos universales es uno de los puntos más elaborados y originales de las *Historias* –como veremos en el capítulo siguiente–. El presbítero hispano propuso una sucesión de reinos novedosa: Babilonia, Macedonia, Cartago y Roma, y asoció cada reino a un punto cardinal; con ello creaba una cosmovisión cerrada de la historia universal desde el punto de vista cronológico y geográfico. Agustín, que sólo se refiere a esta teoría en una ocasión, rechazó esta interpretación orosiana prefiriendo la de Jerónimo, que había tratado el tema en 407 en su obra *In Danielem*:

> *Civ. Dei* XX 23: «Quatuor illa regna exposuerunt quidam Assyriorum, Persarum, Macedonum, et Romanorum. Quam vero convenienter id fecerint, qui nosse desiderant, legant pesbyteri Hieronymi librum in Danielem, satis diligenter eruditeque conscriptum»[636].

Agustín avala con su autoridad la exégesis de Jerónimo –«*satis diligenter eruditeque conscriptum*»– frente a interpretaciones menos doctas y superficiales. Pero además el texto muestra un cierto tono de advertencia: «*quam vero convenienter id fecerint, qui nosse desiderant...*»; Agustín parece desconocer la interpretación de su discípulo Orosio, más aún, parece querer desvincular su magisterio de cualquier otra interpretación distinta de la de Jerónimo.

3. Orosio, *Hist*. II 2; VII 2 – Agustín, *Civ. Dei* XVIII 2; XVIII 21. **Refutación de los paralelismos cronológicos entre Babilonia y Roma** establecidos por Orosio. Ha sido E. Corsini quien ha hecho hincapié en este punto[637]. Agustín rechaza la cronología orosiana sobre el reino asirio (1400 años) y el paralelismo entre Augusto y Nino. La historia universal de Orosio plantea un cuadro cronológico sistemático y cerrado, que no admite diversidad de interpretaciones. Se basa asimismo en la analogía cronológica entre el imperio asirio-babilónico y el romano, y entre Nino, su primer rey, y Augusto, su primer emperador. Por el contrario, Agustín rectifica sus propios datos, alejándose de su fuente principal, la *Crónica* de Eusebio-Jerónimo, para introducir a Belo como el primer rey asirio y por tanto negar el paralelismo Nino-Augusto, lo que le lleva a ampliar la duración del imperio asirio de 1240[638] a 1305 años[639] (incluyendo en el Imperio asirio los 65 años de Belo). Con el mismo objetivo, Agustín discute la opinión que atribuye la fundación de Babilonia a Semíramis. En el libro XVI atribuye la fundación de Babilonia al gigante Nebrot y en el XVIII polemiza con quienes la atribuyen a

---

635 Th. E. Mommsen, «Orosius and Augustine», 1959, p. 346.

636 Agustín, *Civ. Dei* XX 23: «algunos señalaron en esos cuatro reinos el de los asirios, los persas, los macedonios y los romanos. Si alguien lo desea saber de modo conveniente, lo puede leer en el libro del presbítero Jerónimo sobre Daniel, escrito con bastante erudición y profundidad».

637 E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, pp. 202-206.

638 Agustín, *Civ. Dei* IV 6.

639 Agustín, *Civ. Dei* XVIII 21.

Semíramis: «*hanc putant nonnulli condidisse Babylonem, quam quidem potuit instaurare*»[640]. Lo que recuerda a Orosio: «*Babylon a Semiramide instaurari coepta est*» y «*Semiramis... Babylonam urbem instauravit*»[641]. En opinión de Corsini, la intención que mueve a Agustín es privar de fundamento «tutti i paralleli istituiti da Orosio tra i due imperi», negar «il carattere provvidenziale della succesione Babilonia-Roma»[642].

En efecto, del análisis comparado de las dos obras podría concluirse que Agustín rechaza los paralelismos expresados por Orosio. En realidad, Orosio y Agustín están de acuerdo en la coincidencia entre el final del reino de Babilonia (Orosio) o Asiria (Agustín) y el tiempo de la fundación de Roma, incluso comparten algunas expresiones como *regnum maximum*[643]; pero, ciertamente, Agustín rechaza la cronología y sobre todo las conjeturas de Orosio sobre la analogía entre ambos reinos[644].

4. Orosio, *Hist*. VI 20 y 22; VII 1 – Agustín, *Civ. Dei* XVIII 46. **Agustín desaprueba la teología augustea de Orosio**. Uno de los puntos más elaborados de la filosofía de la historia orosiana –que estudiaremos detenidamente en el capítulo VII.2– está basado en el sincronismo entre la soberanía de Augusto y el nacimiento de Cristo. Sobre esta coincidencia cronológica el presbítero elabora toda una construcción simbólica con objeto de demostrar el carácter providencial del Imperio romano y del emperador Augusto. Mientras que Augusto es para Orosio una figura carismática, elegida providencialmente, para Agustín es sólo un gobernante más que accedió al poder mediante una sucesión de guerras civiles[645]. El obispo de Hipona omite toda referencia a la *Augustustheologie* orosiana. Ya en la primera parte de la *Ciudad de Dios* había mencionado el sincronismo sin realzar por ello el gobierno de Augusto ni los beneficios de la *pax Romana*[646], pero tampoco en la segunda parte de su obra Agustín le va a prestar una atención particular ni le va a conceder un significado trascendente[647].

* * *

---

640 Agustín, *Civ. Dei*, XVI 4; XVIII 2, 3: «piensan algunos que ella fundó Babilonia, que debió más bien haber restaurado».

641 Orosio, *Hist*. II 2, 5; y II 2, 1. E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 205: «È difficile non vedere nelle parole di Agostino una discreta polemica contro Orosio, richiamato non senza una punta di *humour* alla differenza esistente tra i verbi *condere* e *instaurare*».

642 E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 204.

643 Orosio, *Hist*. II 1, 4; Agustín, *Civ. Dei* XVIII 21.

644 H.-I. Marrou, «Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique», 1970, pp. 85-86, señala que Agustín no debió de tener demasiado en cuenta los cálculos de Orosio, pero sin tomarse la molestia de refutarlos explícitamente: «tel que je me le représente, saint Augustin n'était pas homme à s'abaisser à discuter par le menu les opinions de son disciple: il parle en maître, avec autorité, soucieux de précision et de rigueur, sans s'attarder à une polémique inutile».

645 W. H. C. Frend, «Augustine and Orosius», *AugStud* XX, 1989, p. 18.

646 Agustín, *Civ. Dei* III 30: «hinc ad alium Caesarem, qui post Augustus appellatus est, pervenerunt, quo imperante natus est Christus. Nam et ipse Augustus cum multis gessit bella civilia» («por fin llegó otro César, llamado luego Augusto, bajo cuyo imperio nació Cristo. También el mismo Augusto sostuvo guerras civiles contra muchos adversarios»).

647 Agustín, *Civ. Dei* XVIII 46: «regnante ergo Herode in Iudaea, apud Romanos autem iam mutato rei publicae statu, imperante Caesare Augusto, et per eum orbe pacato, natus est Christus...» («reinando Herodes en Judea, sustituida ya la forma del estado entre los romanos, durante el imperio de César Augusto y apaciguado por su mano el orbe, nació Cristo»). Th. E. Mommsen, «Orosius and Augustine», 1959, p. 346: «the brevity of this one sentence contrasts most sharply with the long discussion of the same fact in no less than seven chapters of Orosius' work ... Augustin not only was uninterested in, but even desapproved, that whole "Augustus-theology" which occupied such a central position in Orosius' philosophy of history».

A la vista de los anteriores ejemplos parece quedar demostrada una cierta presencia de las *Historias* en la segunda parte de la *Ciudad de Dios*. Hemos visto que Agustín refuta algunas de las interpretaciones más originales de Orosio y guarda silencio sobre el resto. Silencio que explicamos como un modo de expresar desaprobación hacia la obra de su discípulo. Pero, finalmente, ¿no hay entre las *Historias* y la segunda parte de la *Ciudad de Dios* otra relación que las reservas expresadas por Agustín? En su momento Vaz de Carvalho señaló como un eco de Orosio en Agustín la continuidad cronológica de los reinos asirio-babilónico y romano[648]; creemos que esta continuidad está clara y reiteradamente expresada en la segunda parte de la *Ciudad de Dios* y no en la primera, donde no resulta evidente. Pero además, ambos autores comparten algunos elementos argumentativos; así, la relación establecida entre Babilonia y Roma es presentada como la existente entre un padre y un hijo: «*inter primum ac novissimum, id est inter Babylonium et Romanorum, quasi inter patrem senem ac filium parvum...*»[649]. Esta relación filial también está en Agustín: «*condita est civitas Roma, velut altera Babylon, et velut prioris filia Babylonis*»[650].

En consecuencia, podemos concluir que algunos aspectos de las *Historias* de Orosio resuenan, en un sentido y en otro, en la segunda parte de la magna obra agustiniana. El obispo de Hipona rechazó las interpretaciones histórico-teológicas de su antiguo discípulo principalmente por el salto ilegítimo que realiza Orosio entre el orden histórico y el espiritual. La reducción del cristianismo a un fenómeno puramente histórico, la identificación casi exacta entre el Imperio romano cristiano y el reino de Dios en la tierra[651], debió de parecer a Agustín una confusión, una interpretación desafornunada del binomio por él establecido entre las dos ciudades: la *civitas caelestis* y la *civitas terrena*; más todavía, debió de parecerle una falsificación. Por tanto, no resulta extraño que tratara de desvincular su magisterio de las interpretaciones vertidas en las *Historiae adversus paganos*.

V.3. ORIGINALIDAD Y OPTIMISMO DE LAS *HISTORIAS*

V.3.1. La originalidad de Orosio

El resultado de las investigaciones anteriores ha variado el punto de vista con que la historiografía tradicional abordaba la relación entre Agustín y Orosio. Entonces se partía de la distancia existente entre la capacidad intelectual del primero respecto de la relativa importancia del presbítero hispano, la típica relación entre maestro y discípulo[652]. En estas condiciones la obra de Orosio era percibida como un reflejo menor de la magna obra agustiniana. Posterior-

---

648 J. Vaz de Carvalho, «Dependera S. Agostinho de Paulo Orosio?», 1955, pp. 142-153: Orosio, *Hist*. II 1, 6; II 2, 5-11 – Agustín, *Civ. Dei* XVI 17; XVIII 2; XVIII 21; XVIII 27; XVIII 29.

649 Orosio, *Hist.* II 1, 6: «entre el primero y el último, es decir, entre el Babilónico y el Romano, como entre un padre viejo y un hijo pequeño...».

650 Agustín, *Civ. Dei* XVIII 22: «la ciudad de Roma fue fundada como otra Babilonia, y como hija de la primera Babilonia». La continuidad entre Babilonia y Roma deriva probablemente de la *Chronica* de Eusebio-Jerónimo.

651 H.-I. Marrou, «Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique», 1970, p. 83. F. Paschoud, «La polemica provvidenzialistica...», p. 122: «una quasi identificazione dell'impero cristiano col regno di Cristo sulla terra, una quasi eliminazione di quella dimensione escatologica che Agostino si impegna a restaurare nella *Civitas Dei*».

652 Naturalmente reconociendo la enorme distancia intelectual entre ambos. A este respecto, B. Lacroix, *Orose et ses idées*, 1965, p. 199, señala: «Orose est-il à son maître ce que Florus est à Tite-Live ou Sulpice Sévère au grand Eusèbe de Césarée». Si acaso, se acentuaba el carácter secundario de las *Historias*, F. Paschoud, *Roma aeterna*, 1967,

mente, hacia mediados del siglo XX, algunos estudios de la obra de Orosio variaron la perspectiva con la que se abordaba el tema, con objeto de destacar las cualidades de las *Historias*[653]. La diferencia en el punto de vista es sustancial y permite un análisis más fecundo de la obra de Orosio; ya no se nos presenta como un añadido no especialmente valioso a la *Ciudad de Dios*; sino como una obra autónoma, con un contenido ideológico propio, con una problemática y unas soluciones originales.

En las páginas anteriores hemos examinado algunas divergencias entre el punto de vista de Orosio y el de Agustín. Estas divergencias, antes que ser una descalificación de las *Historias*, constituyen la mejor prueba de su originalidad, de la autonomía de Orosio respecto de su maestro Agustín. Orosio siguió sólo a medias las indicaciones de Agustín; las acepta pero las reinterpreta. Por lo tanto si, como se ha señalado, Orosio sobrepasó los límites del precepto agustiniano[654], este hecho hay que apuntarlo en el haber del presbítero hispano. Orosio fue capaz de concebir una historia universal, la primera historia universal cristiana[655]; el presbítero hispano no nos ofrece un repertorio, una lista de horrores, tal como Agustín probablemente le había pedido. Su trabajo es el del historiador. Las *Historiae adversus paganos* no son un catálogo sino una interpretación mejor o peor de los sucesos históricos, una verdadera historia: «máxime, cuando lo que yo quiero es, al contrario, destacar el significado de los hechos y no su mera apariencia»[656]; a Orosio, pues, no le interesa la *imago*, la apariencia externa de los hechos sino su verdadero sentido.

V.3.2. La paradoja orosiana: el optimismo histórico

La concepción orosiana de la historia se nos presenta como una paradoja. Contra la opinión común, contra la realidad vivida y sentida por sus contemporáneos, Orosio expone los beneficios de su tiempo, de los *tempora Christiana*. Es una concepción a la vez novedosa y valiente, que podemos resumir en una frase: el presente es mejor que el pasado. Si la religión cristiana es un bien, y un bien actual, necesariamente los tiempos son ahora mejores, pues son cristianos. El cristianismo se proclama como Buena Noticia, de lo que resulta coherente el destierro de todo pesimismo y, en consecuencia, la valoración del presente cristiano. La Encarnación y la intervención de la gracia de Cristo en la historia son unas buenas bases en las que sustentar este optimismo.

---

p. 277: «[obra] simpliste d'un épigono stérile qui suit avec des oeillères la voie qui lui a indiquée le maître, sans se rendre compte des contradictions dans lesquelles il s'empêtre du fait qu'il suit d'une part certains schèmes de la pensée augustinienne et d'autre part qu'il reprend, bien plus, enrichit les thèmes de la théologie politique parfaitement contradictoires à la philosophie de l'histoire d'Augustin». Con todo, la exageración de estas críticas nos parece inadecuada; Orosio es un hombre inteligente y hábil, pero es sólo un joven que no puede compararse con la dilatada obra y vida de Agustín, en primer lugar porque este último es un genio, pero además recordemos que a la edad de Orosio, Agustín no era un gran doctor de la Iglesia latina, sino que acababa de abandonar el maniqueísmo.

653 G. Vaz de Carvalho, «Dependera S. Agostinho de Paulo Orosio?», 1955, pp. 142-153. Excesiva e insuficientemente argumentada es la opinión de G. Fink-Errera, «San Agustín y Orosio», 1956, t. II, p. 535, que señala que la obra de Orosio «tal vez le ha inspirado las más bellas páginas del *De Civitate Dei*».

654 E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 49: Orosio «oltrepassa il limite tracciato da Agostino». En nuestra opinión, este ir más allá de los límites del *praeceptum* no surgió como resultado de una acción premeditada, sino como consecuencia de la percepción, del análisis, del propio trabajo histórico realizado por Orosio.

655 U. Domínguez del Val, *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana* II, 1997, p. 285, también mantiene esta opinión: «la primera historia cristiana es la suya. Con razón puede gloriarse de ello».

656 Orosio, *Hist*. III pról. 3: «maxime cum e contrario nos vim rerum, non imaginem commendare curemus».

Esta interpretación orosiana de la historia se muestra asimismo como un descubrimiento personal. Si su intención original fue probar que los males del mundo no eran exclusivos de su tiempo y que de ningún modo el cristianismo podía ser culpado de ellos, el presbítero termina el prólogo de las *Historias* con la exposición de un hallazgo inesperado para él, una especie de ley histórica de la que no era consciente en el momento de iniciar la redacción, una ley simple pero que impregna toda la obra[657]. Su respuesta a los paganos que acusaban al cristianismo de las desgracias de Roma es la expresión de la que él entiende como ley histórica: los males de la humanidad fueron superiores antes del cristianismo, tanto mayores cuanto más alejados del remedio de la religión cristiana:

Hist. I pról. 13-14: «*Dedi operam et me ipsum in primis confusione pressi. Cui plerumque reputanti super modum exaestuavisse praesentium clades temporum videbantur. Nanctus sum enim praeteritos dies non solum aeque ut hos graves, verum etiam tanto atrocius miseros quanto longius a remedio verae religionis alienos*».

«Me he puesto a trabajar y en primer lugar me he sumido en la confusión. A mí, que a menudo reflexionaba sobre esto, me parecía que las calamidades de los tiempos presentes superaban toda medida. Yo he descubierto que los días pasados no sólo fueron tan desdichados como éstos, sino incluso más atrozmente desgraciados cuanto más apartados del remedio de la verdadera religión».

He aquí una visión optimista de la historia, el anuncio de un futuro más feliz: la presencia del cristianismo va a constituir un bálsamo para las desgracias de la humanidad y ya diferencia tajantemente los tiempos cristianos de los paganos. Aunque su primera percepción del mundo es pesimista, su razonamiento histórico conduce al optimismo. Orosio es el abogado de una tesis en la que no creía antes de 416-417, fecha de redacción de las *Historias*. La certera definición de Dante lo describe como «abogado de los tiempos cristianos»; éste es su gran descubrimiento: los *tempora Christiana* superan en bonanza a los *antiqua*. Orosio está convencido de este punto, su descubrimiento va a estar latente a lo largo de las *Historias* y es la base de su polémica sobre la *comparatio temporum* que estudiaremos en el capítulo siguiente.

V.3.3. La dimensión escatológica

La interpretación orosiana de la Historia tiene un sentido teológico progresivo, si bien partiendo de un punto de inflexión: el nacimiento de Cristo. Orosio defiende que desde entonces el mundo se ha ido perfeccionando; la instauración del Imperio romano inicia un periodo de progreso continuo e irreversible que acompaña a la expansión del cristianismo[658].

En consecuencia, el drama de la historia ha variado considerablemente con la Encarnación de Cristo y da inicio a una etapa nueva de felicidad progresiva: los *tempora Christiana*. Orosio

657 E. Corsini, *Introduzione*..., 1968, p. 51, ha señalado este punto. Asimismo, Th. E. Mommsen, «Orosius and Augustine», 1959, p. 342.

658 F. Paschoud, «La polemica provvidenzialistica...», 1980, p. 119.

identifica los tiempos pasados con el término muerte, es decir, con el pecado, y los compara con los del triunfo de la religión cristiana; cuando ésta reine sola en el mundo, la muerte desaparecerá: «ha quedado claro que entonces reinaba la muerte, ávida de sangre, ya que la religión, que prohíbe el derramamiento de sangre, era desconocida; que, cuando ésta brilla aquélla se oscurece; que aquélla concluye cuando ésta prevalece; que aquélla no será absolutamente nada cuando ésta sola reine»[659].

Orosio expresa aquí un optimismo histórico y una visión teológica distinta de la de Agustín. Aquí se mezcla el cristianismo con el estado, el mundo terrestre con el espiritual[660]. Orosio parece defender la recuperación en la tierra de la gracia adánica, el retorno al Paraíso. No debe sorprender, por tanto, que Agustín parezca ignorar o incluso censure las interpretaciones histórico-teológicas de Orosio. La filosofía de la historia del obispo de Hipona contiene una dimensión escatológica distinta de la que aparece en la obra de su antiguo discípulo. La definición orosiana de sus adversarios paganos como «*alieni a civitate Dei*»[661], lleva consigo el que pueda deducirse que los cristianos constituyen la verdadera *civitas Dei* en la tierra. Agustín, al contrario, distingue radicalmente el concepto *civitas Dei* de cualquier forma de gobierno político terreno. En este punto el planteamiento de Orosio distorsiona las enseñanzas de Agustín: la interpretación orosiana presenta una escatología realizada en la historia; parece igualar el Reino de Dios con el estado terrestre. Asimismo, frente a la teoría de la gracia agustiniana, gratuita e individual, la interpretación orosiana contiene un fuerte carácter institucional[662].

Orosio presenta el Imperio romano como el final de los tiempos, el final de la historia. Por lo tanto, ese final se encuentra ya realizado en el tiempo, aunque no consumado. Orosio anuncia la expansión progresiva del reino del bien que, sin embargo, no se ha alcanzado enteramente en sus propios días, a pesar de que se pueden apreciar ya algunos de sus logros: la reducción de las guerras, como metáfora de la victoria sobre las fuerzas del mal; la unidad y universalidad del Imperio, como imagen de la universalidad de la promesa cristiana. El Imperio romano adelanta el Reino de Dios, que se consumará el día del Juicio:

Hist. I, pról. 15-16: «*exceptis videlicet semotisque illis diebus novissimis sub fine saeculi et sub apparitione Antichristi vel etiam sub conclusione iudicii, quibus futuras angustias,*

«Exceptuados evidentemente y dejados aparte aquellos últimos días al final de los siglos y bajo la aparición del Anticristo[663] o, si se prefiere, en el momento del Juicio, días para los

659 Orosio, *Hist.* pról. 14: «claruerit regnasse mortem avidam sanguinis, dum ignoratur religio quae prohiberet a sanguine; ista inlucescente, illam contupuisse; illam concludi, cum ista iam praevalet; illam penitus nullam futuram, cum haec sola regnabit».

660 F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, pp. 427-428, entiende la visión de Orosio y Agustín como necesarias y complementarias. La Edad Media vio la historia con los ojos de ambos: «il drama dell'uomo per Orosio è assai diverso, dunque, da quello della visione agostiniana. Là dove per Agostino il conflitto grazia-natura, libertà-necessità, Regno de Dio-regno dell'uomo è insuperabile su questa vita e si ripete ad ogni istante negli stessi termini, per Orosio invece si tratta di un dramma in movimento: in uno sviluppo storico in cui il bene progressivamente si sotituisce al male, evidenziando e realizzando in questa storia il Regno del bene».

661 Orosio, *Hist.* I pról. 9.

662 F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, p. 426, Orosio atribuye mucha importancia a la obra del hombre y a las instituciones: «lo Stato non è, secondo questa visione, indifferente alla salvezza».

663 2 Tes 2, 8 y 1 Jn 2, 18, el Anticristo se manifestará al final de los tiempos. Orosio, *Hist.* VII 27, 16, presenta la figura del Anticristo como *rex* de los *inimici Christi* en la undécima y última persecución contra los cristianos.

quales ante non fuerint, Dominus Christus per scripturas sanctas sua etiam contestatione praedixit, 16. *cum secundum ipsum quidem qui et nunc et semper est modum verum apertiore ac graviore discrimine, per intolerabiles tribulationes temporum illorum sanctos probatio, impios perditio consequetur*».

cuales Cristo Señor predijo por medio de las Santas Escrituras, y también por su propio testimonio, futuras angustias tales que no se han padecido antes, 16. cuando, según aquello que rige ahora y siempre[664], pero mediante una separación más evidente y severa, en las intolerables tribulaciones de esos tiempos, la aprobación de los santos y la perdición de los impíos serán cumplidas».

Con la mención de estas tribulaciones extraordinarias que acompañan al fin de los tiempos, Orosio parece entrar en contradicción con su optimismo histórico, con la implantación progresiva de la *felicitas* sobre la tierra. Marcando cierta tensión entre presente y futuro, entre la realización y la consumación que está por venir, Orosio se acoge al misterio del Juicio situado al final de los tiempos como culminación del mundo.

* * *

Aun desvinculando su magisterio de la interpretación de Orosio, Agustín seguramente tuvo que aceptar que la obra del presbítero hispano contenía algunos valores dignos de aprecio. A pesar de las razones que podemos dar para explicar el silencio de Agustín sobre las *Historias*, tampoco podemos olvidar que el obispo de Hipona accedió a publicarlas[665]. ¿Por qué motivo, si eran tantas las divergencias? ¿Fue sólo la respuesta a un compromiso moral? Es posible, pero nos parece más lógico que Agustín fuera consciente de los méritos de la obra del presbítero hispano, méritos que su notoriedad en los siglos siguientes habrá de corroborar. Así pues, el alejamiento respecto al pensamiento propio de san Agustín no debe entenderse como un demérito de las *Historias*, al contrario, hace de ellas una obra autónoma, con valores específicos, una obra que por su propia entidad va a tener una considerable repercusión a lo largo de toda la Edad Media[666].

---

664 ¿Está ya el Juicio presente en la historia? ¿Puede Orosio interpretar esto de, por ejemplo, Jn 5, 25; 12, 31? (Jn 5, 25: «llega la hora –ya estamos en ella–, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios»; Jn 12, 31: «ahora es el juicio de este mundo»).

665 No nos parece suficientemente probada la hipótesis de F. Martelli, «Reazione antiagostiniana...», 1982, p. 239, que atribuye dicha publicación a «quindi gruppi politici che, alla luce delle tesi orosiane, potremmo forse considerare vicini al potere centrale, che ritennero utile contrapposi ad Agostino pubblicando e diffondendo l'opera di Orosio».

666 H.-I. Marrou, «Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique», 1970, 1970, p. 87: «ce qu'Orose pensait de l'empire et de Rome, le moyen âge l'appliquera à la chrétienté occidentale... source insigne et modèle privilégié pour l'historien médiéval, Orose, jusque par ses défauts mêmes, apparaît mériter pleinement le titre d'un des *Founders of the Middle Ages*, pour parler comme E. K. Rand».

CAPÍTULO VI

LA ESTRUCTURA DE LAS *HISTORIAS*. CUATRO FÓRMULAS DE UNA HISTORIA UNIVERSAL

La estructura de las *Historiae adversus paganos* de Orosio puede ser estudiada desde diversos puntos de vista. La primera partición que se ofrece al lector, la más obvia, es la división en siete libros, lo que podemos denominar estructura externa. Pero, ciertamente, junto a ella, podemos descubrir otras fórmulas que tienen la particularidad de no contradecirse entre sí. La segunda división posible consiste en separar los libros en dos grupos: los seis primeros, que se ocupan de los tiempos paganos, y el séptimo, que se ocupa de los cristianos. Asimismo el propio Orosio nos ofrece una división cronológica de los acontecimientos históricos, que estudiaremos en tercer lugar. Por último, el presbítero incluye en su obra la teoría de los cuatro reinos universales y, en cierto modo, distribuye el contenido de su historia teniendo también en cuenta este esquema.

El conjunto de estas cuatro fórmulas se nos presenta como una imbricación coherente. El resultado es un gran *puzzle* en el que todo finalmente encaja dentro del marco de la historia universal, siendo éste el primer precepto que debemos tener en cuenta: las diversas estructuras teóricas que el presbítero hispano pone en juego a la hora de elaborar su obra no se entenderían bien si olvidásemos que lo que se nos presenta es una historia universal; sólo dentro de este marco alcanzan su entero sentido.

VI.1. LA ESTRUCTURA EXTERNA. LOS SIETE LIBROS

Las *Historiae adversus paganos* son el primer ejemplo de historia universal cristiana. Orosio nos ofrece el relato de la historia de la humanidad, lo que también puede interpretarse como la historia del plan salvífico de Dios. La obra, como veremos, tiene presente este horizonte escatológico. Las *Historias* se dividen en siete libros, coincidencia deliberada con los días de la semana según el relato de la creación del Génesis. Si añadimos que Orosio concede al número

siete un elevado contenido simbólico, «*quo iudicantur omnia*»[667], habremos de concluir que este esquema tiene un sentido profundo de carácter sagrado, implica a la vez una división septenaria y una alusión a la totalidad, a la plenitud[668]. No ya desde la creación del mundo hasta el presente sino el curso completo de la historia humana, la totalidad del tiempo histórico. Por tanto, en este sentido, la universalidad de la historia orosiana queda en cierto modo inconclusa.

Por otra parte, el séptimo libro está dedicado a la historia de Roma a partir del nacimiento de Cristo, acontecimiento que lo distingue de los anteriores. Este libro corresponde al séptimo día de la creación, es como el domingo de la historia de la humanidad: como en la semana de la creación Dios santificó el séptimo día y lo convirtió en diferente de los seis anteriores, así el libro VII en Orosio es también distinto: se ocupa de los tiempos cristianos, lo que en el plano político alude al Imperio romano, la época de la paz iniciada con Augusto y que coincide con el nacimiento de Cristo. En consecuencia, este libro ocupa una posición privilegiada, diferenciándose netamente de los anteriores.

En cuanto al contenido factual de la obra, su distribución por libros es la siguiente:

Libro I: Desde el pecado de Adán y el Diluvio hasta la fundación de Roma en el año 752 a. C. Trata la historia de Babilonia y Grecia. Incluye un *excursus* geográfico (*Hist*. I 2).

Libro II: Desde la fundación de Roma hasta el 401 a. C. Trata la historia de Roma hasta la invasión de los galos (390 a. C.), la de Persia desde Ciro y la de Grecia hasta la batalla de Kunaxa (401 a. C.).

Libro III: Desde la paz de Antálcidas (Paz del Rey, 387 a. C.) hasta el fin de las luchas entre los diádocos. Trata la historia de Roma hasta el comienzo de la guerra contra Pirro y la historia de Grecia hasta la disolución del imperio de Alejandro. Incluye la derrota de Antíoco III.

Libro IV: Desde la guerra de Pirro hasta la destrucción de Cartago (146 a. C.). Trata la historia de Cartago y la historia de Roma.

Libro V: Historia de Roma desde la destrucción de Corinto (146 a. C.) hasta la rebelión de Espartaco (70 a. C).

Libro VI: Historia de Roma desde la guerra de Mitrídates (70 a. C.) hasta la paz de Augusto y el nacimiento de Cristo.

Libro VII: Historia de Roma desde el nacimiento de Cristo hasta los días de Orosio (417 d. C.).

Si estudiamos los acontecimientos históricos incluidos en cada uno de los libros llegaremos a la conclusión de que las divisiones entre ellos sólo están bien justificadas en ocasiones, como la señalada del libro VII; pero, en otros casos, son más o menos arbitrarias; por ejemplo, la partición entre el libro III y el IV, o entre el V y el VI, no obedece a un cambio sustancial en los

---

667 Orosio, *Hist.* VII 2, 9. También los años de duración de los cuatro reinos universales son múltiplos de siete. Estamos, por tanto, ante una numerología mística. El propio Agustín, tal vez por los mismos días que Orosio, escribía sobre la perfección y universalidad del numero siete, *Civ. Dei* XI 31: «de septenarii porro numeri perfectione dici quidem plura possunt» («sobre la perfección del numero siete se pueden decir muchas cosas») y, entre éstas, alude a que el siete representa la totalidad. Previamente, Lactancio, *Div. Inst*. VII 14, desarrolla una tipología milenarista en función de la semana del Génesis.

668 Mt 18,21-22; Mc 8, 5-20; Ap 1, 4-11; 5, 1-6; 8, 6; 21,9.

acontecimientos históricos narrados. De un modo general, podemos decir que los cuatro primeros libros contienen una miscelánea de la historia de los cuatro reinos universales –esquema que estudiaremos más adelante– y que, a partir del libro V, Orosio se ocupa únicamente de la historia de Roma. En este esquema, habría que precisar la especial diferencia del libro VII, que trata de la historia del Imperio romano *sensu stricto*, pues en los anteriores se ha ocupado de la Roma preimperial. Es también importante el sincronismo establecido entre el final del reino babilónico, cuya historia ocupa el libro I, y la fundación de Roma narrada en el inicio del libro II, de tal manera que la historia de Babilonia más la de Roma comprenden la totalidad del tiempo de la historia de la humanidad; se trata, pues, de una forma de señalar implícitamente la continuidad entre Babilonia y Roma[669]. Si tenemos en cuenta esto, no es casual el hecho de que al inicio del libro II encontremos por primera vez la teoría de los cuatro reinos universales. Una primera distribución en esquema del contenido de las *Historias* sería la siguiente:

Libro I: Historia de Oriente (reino babilónico).
Libros II-IV: Historia de los reinos macedónico (libro III), africano (libro IV) y romano (libros II, III, IV).
Libros V-VI: Historia de Roma.
Libro VII: Historia de Roma: Imperio romano (tiempos cristianos).

Si tenemos en cuenta la distribución en libros y el esquema de los cuatro *regna* universales, y haciendo la salvaguarda de que ni toda la historia de Oriente ni toda la de Grecia pueden enmarcarse en sentido estricto dentro de los *regna Babylonicum* y *Macedonicum*, podríamos distribuir la materia de acuerdo con el siguiente gráfico:

	Libro I	**II**	**III**	**IV**	**V**	**VI**	**VII**
R. Babylonicum	*R.Babylon* Hª Bíblica	Hª Oriente	Hª Oriente				
R. Macedonicum	Hª Grecia	Hª Grecia	*R.Maced.*				
R. Africanum				*R.African.*			
R. Romanum		*R.Roman.*	*R.Roman.*	*R.Roman.*	*R.Roman.*	*R.Roman*	*R.Roman.*

VI.2. TIEMPOS PAGANOS FRENTE A TIEMPOS CRISTIANOS

VI.2.1. *Vnus Deus disposuit tempora*

Orosio no elabora ninguna teoría ontológica acerca del tiempo al modo de Agustín. Se suele admitir que el cristianismo supone una concepción del tiempo ciertamente diferente a la del clasicismo pagano. Una concepción contraria a la teoría de ciclos y en favor de un discurrir lineal, irreversible, guiado por la mano divina cuyo fin es la salvación. La preocupación de

669 E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 136.

Orosio sobre el tiempo es, en primer lugar, historiológica; a Orosio le preocupa el tiempo en cuanto a su articulación en diversas etapas y períodos, cuestión sobre la que trata de descubrir cómo ha actuado la voluntad inescrutable de Dios.

El tiempo tiene una dimensión sagrada pues es definido como acto del Creador, al que califica de *auctor temporum*[670]. Sólo Él *mutat regna et disponet tempora*[671]. Como consecuencia, su distribución en edades depende de la voluntad divina: *unus Deus disposuit tempora*[672]. Sólo Dios gobierna los tiempos, de tal forma que puede ser calificado como *operator temporis*[673]. En otra ocasión el presbítero escribe sobre la «*ordinatione temporum et Dei constitutione*»[674], lo que parece proclamar una *constitutio* divina del tiempo y un *ordo Dei*[675]. Al hombre sólo le cabe esperar los designios divinos que es incapaz de predecir: «no os toca a vosotros conocer los tiempos que el Padre puso bajo su exclusiva potestad»[676].

VI.2.2. Cristo: *Petra medio rerum posita*

Las *Historias* de Orosio, como la historia de la humanidad desde el punto de vista cristiano, vienen marcadas por el nacimiento de Cristo. Los seis primeros libros nos narran los males del mundo antes de la venida del Salvador, el libro VII se ocupa de los tiempos cristianos. El presbítero hispano recuerda al lector esta división esencial, esta cesura radical entre los tiempos; al finalizar el libro VI de las *Historias* y dar comienzo los *tempora Christiana* señala:

Hist. VI 22, 9-10: «*Quamobrem quia ad id temporis perventum est, quo et Dominus Christus hunc mundum primum adventu suo inlustravit regnumque Caesari tranquillissimum dedit, hunc quoque sextum libellum hoc fine concluserim:* 10. *ut germinantia tempora Christiana magisque inter reprimentum manus crescentia et quae adhuc in provectu posita horum ipsorum, quibus haec respondere cogimur, insectatione mordentur, septimo libello, si tamen adiuvante Domino sufficerim, conprehendam*».

«Puesto que hemos llegado al tiempo en el que Cristo Señor iluminó este mundo por primera vez con su venida, y otorgó un reino tranquilísimo a César (Augusto), yo quisiera concluir aquí este libro sexto: 10. con el fin de abarcar en un séptimo libro, si con la ayuda de Dios cuento con fuerzas, la germinación de los tiempos cristianos y su cada vez mayor crecimiento entre las manos de sus detractores; tiempos censurados duramente a pesar de estar destinados al provecho de estos mismos, a los que estamos obligados a contestar».

---

670 Orosio, *Hist.* I 3, 4. Cf. P. Martínez Cavero, D. Beltrán Corbalán, «Aproximación al concepto de tiempo de Orosio», *AntCrist* 12, 1995, pp. 255-260, que seguimos parcialmente en este apartado.

671 Orosio, *Hist.* VI 1, 5. También *Hist*. VII 2, 8: «unum esse arbitrum saeculorum regnorum locorumque omnium Deum».

672 Orosio, *Hist.* II 3, 5. Sobre el uso de *disponere*, *dispensare* y *dispensatio* en este contexto, véase E. Corsini, *Introduzione...*,1968, p. 93 y n. 20, con un significado similar al empleado por los autores griegos con el término «oiconomia».

673 Orosio, *L. apol.* 28, 7.

674 Orosio, *L. apol.* 28, 3: «super ordinatione temporum et Dei constitutione: "omnia tempus habent et suis spatiis transeunt universa sub caelo"». Cita de Ecl III 1.

675 Orosio, *L. apol.* 28, 5. Y en *L. apol.* 24, 7: *ordinatio sancta*.

676 Orosio, *L. apol.* 28, 5. Cita de Hch 1, 7.

Independientemente del tono polemista de este texto, queda clara la diferencia sustancial entre las dos épocas: los libros I-VI se ocupan de los tiempos paganos, el libro VII de los cristianos. Esta es la división primera, esencial, de la historia[677].

Hist. VII 3, 1-2: «*Igitur anno ab Vrbe condita DCCLII natus est Christus salutarem mundo adferens fidem, vere petra medio rerum posita, ubi comminueretur qui offenderet, qui crederet salvaretur; vere ignis ardens, quem qui sequitur inluminatur, qui temptat exuritur;* 2. *ipse est Christus, Christianorum caput, salvator bonorum, malorum punitor, iudex omnium*».

«Así pues, en el año 752 después de la fundación de Roma, nació Cristo, que trajo al mundo la fe salvadora, en verdad piedra puesta en medio de las cosas, en la que se estrellarán los enemigos, en la que se salvarán los creyentes; en verdad fuego ardiente que ilumina al que lo sigue y abrasa al que lo ataca. 2. Él es Cristo, cabeza de los cristianos, salvador de los buenos, castigador de los malos, juez de todos».

Mediante una sucesión de atributos y metáforas, Orosio ha fijado con poderosos trazos su imagen de Cristo: *petra*[678], *ignis*[679], *caput Christianorum*[680], *salvator bonorum, punitor malorum, iudex omnium*[681]. En este texto Cristo es siempre centro: piedra segura para los creyentes, piedra firme contra la que chocarán los descreídos; fuego que ilumina o quema y, finalmente, Cristo es también *iudex*; situado en medio de los hombres juzgará con severidad: es el *salvator bonorum* y el *punitor malorum*.

Cristo es la *petra medio rerum posita*[682]; el mojón que marca los límites. Cristo diferencia los tiempos, los malos de los buenos, los tiempos antiguos de los cristianos, señala un antes y un después, es el centro mismo de la historia. Dios ha dispuesto la plenitud de los tiempos en Cristo: «dispuso en Él la plenitud de los tiempos, la restitución de todas las cosas en Cristo, las del cielo y las de la tierra»[683]. Este cristocentrismo es uno de los fundamentos de la teología histórica de Orosio.

---

677 F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, p. 426: según esta visión toda la historia es sagrada, la anterior a Cristo es preparación de su venida, «i tempi pagani... sono l'introduzione alla Storia della Redenzione, il *vestibulum* del Regno di Dio».

678 Según Zangemeister hay aquí una alusión a 1 Co 10, 4: «la roca es Cristo», a propósito de la roca que alimentó a los israelitas en el Sinaí. E. Corsini (*Introduzione...*, 1968, p. 108) puntualiza, sin embargo, que Orosio no tiene interés en presentar a los cristianos como continuadores de los hebreos; al contrario, el empleo del término *petra* alude aquí a su firmeza: «Orosio si serve di questa metafora per segnare con durezza i confini invalicabili che separano i due mondi, l'antico e il nuovo», aludiría pues –para Corsini– a la *petra offensionis* de Mt 21, 42-44; a la piedra de escándalo de Rm 9, 33.

679 Hb 12, 29: «nuestro Dios es fuego devorador». Sobre Cristo como fuego, véase R. Ampio: «La concezione orosiana della storia, attraverso le metafore del fuoco e del sangue», *CCC* IX, 1988, pp. 217-236.

680 Ef 1, 22; 4,15; 5, 23, presenta a Cristo como cabeza de la Iglesia.

681 Jn 5, 25: «porque el Padre no juzga a nadie sino que todo juicio lo ha entregado al Hijo».

682 Orosio, *Hist.* VII 3,1.

683 Orosio, *L. apol.* 27, 5: «disposuit in eo dispensatione plenitudinis temporum restaurare omnia in Christo, quae in caelis et quae in terra sunt». Cita de Ef 1, 10.

VI.2.3. *Praeterita tempora. Nostra tempora*

Como historiador, el término *tempus* a menudo le sirve, de una forma descriptiva, para referirse o nombrar la época de un rey, el período en el que actuó un pueblo o tuvo lugar una acción[684]. Pero principalmente nuestro autor está preocupado por la polémica entre los tiempos antiguos (*maiorum suorum tempora*, *praeterita tempora*) y los actuales (*nostra tempora*, *praesentia tempora*), esto es, los *tempora Christiana*. La comparación, casi siempre en plural, *inter praeterita praesentiaque tempora*[685], o incluso *inter illius temporis homines atque istius*[686], señala uno de los contenidos principales del que Orosio se ocupa en las *Historias*: la radical separación entre los tiempos antiguos y cristianos.

La *comparatio temporum* lleva a Orosio a confrontar uno a uno los sucesos de su época con los antiguos[687]. A propósito de la conquista de Britania, compara la campaña de Julio César con la de Claudio, con resultados favorables para éste, toda vez que actúa en «época cristiana» –es decir, después del nacimiento de Cristo–; pero este texto es especialmente interesante porque descubre su método comparativo: «*conferatur nunc, si cuiquam placet, sub una insula tempus et tempus, bellum et bellum, Caesar et Caesar*»[688].

Así pues, a la idea de separación, de antagonismo entre los tiempos, Orosio añade un nuevo distintivo: la *felicitas*[689]. En consecuencia, quedan diferenciados los tiempos antiguos de los cristianos; aquéllos, marcados por el pecado, éstos, por ser camino de salvación. Como hemos señalado en el estudio del precepto agustiniano, este rasgo ha sido el gran descubrimiento histórico de Orosio, incluso contra sus propios prejuicios. El presbítero hispano confiesa haber estado convencido de los males de su tiempo antes de emprender la redacción de las *Historias*: «a mí, que a menudo reflexionaba sobre esto, me parecía que las calamidades de los tiempos presentes superaban toda medida»[690]. El resultado es una ecuación simplista pero efectiva, de un significado claramente apologético y que constituye una de las principales estructuras que marcan las *Historias*: la contraposición, sin solución de continuidad, entre los tiempos. Y en el eje, la encarnación de Cristo.

---

684 Orosio, *Hist.* I 7, 3; *passim*. En más de 40 ocasiones emplea los complementos de tiempo *eo tempore...*, *eodem tempore...*, *isdem temporibus...*, *in his temporibus...*, *illis temporibus*, para introducir períodos oracionales.

685 Orosio, *Hist.* II 3, 9; IV, 6, 35; V 1, 11 y 13.

686 Orosio, *Hist.* I 21, 18.

687 Orosio, *Hist.* I 6; 16; 20, 6; 21,17; II 19, 12-16; III 2, 12-14; 25, 65-67; IV pról.; 6, 34-42; V 1; 22, 1-5; VI 12; VII 27. Para probar su tesis establece comparaciones ingenuas entre el pasado y el presente, por ejemplo en *Hist*. II 14, 3 señala que el Etna, que en los tiempos antiguos sufría frecuentes erupciones destruyendo villas y campos, ahora sólo humea inofensivo como testimonio de las erupciones pasadas. Con el mismo sentido, en *Hist*. V 11, 2-6 compara una peste y devastación causada por las langostas en África con los menores estragos causados también por las langostas en los tiempos cristianos: «quamvis et temporibus nostris exoriantur aliquando et hoc diversis partibus lucustae et plerumque etiam sed tolerabiliter laedant, numquam tamen temporibus Christianis tanta vis inextricabilis mali accidit...» («aunque también en nuestros tiempos las langostas aparecen de vez en cuando y en diversos lugares, y a menudo causan daños, pero de forma tolerable, nunca en los tiempos cristianos se ha producido un exceso de males tan inextricable...»).

688 Orosio, *Hist.* VII 6, 9-11: «que alguno, si le place, compare ahora, en una isla, un tiempo y otro tiempo, una guerra y otra guerra, un César y otro César».

689 El concepto *felicitas temporum* es clásico, por ejemplo ya había aparecido en las monedas de Marco Aurelio en el año 161 (P. Grimal, *Marco Aurelio*, 1997, p. 152).

690 Orosio, *Hist*. I pról. 13: «cui plerumque reputanti super modum exaestuavisse praesentium clades temporum videbantur».

Para Orosio los males fueron mayores antes del cristianismo. El cristianismo vino a aportar remedio y consuelo[691]. Recordemos sus palabras en el prólogo: «yo he descubierto que los días pasados no sólo fueron tan desdichados como éstos, sino incluso más atrozmente desgraciados cuanto apartados del remedio de la verdadera religión»[692]. A lo largo de su obra Orosio se va a esforzar en demostrar estos presupuestos. El más evidente –que estudiaremos más adelante– consiste en destacar el carácter providencial del Imperio romano (imagen política de los «tiempos cristianos») como contrapunto de una historia desmitificada de la Roma republicana.

VI.3. EL ORDEN EXPOSITIVO. CRONOLOGÍA

VI.3.1. Un contenido tripartito

Junto con las divisiones ya descritas, Orosio establece otra nueva partición del contenido de las *Historias*. Un plan expositivo de su obra en tres partes[693] que anuncia al principio del libro I. Es importante destacar cómo, justo al comienzo de su obra, Orosio quiere distinguirse de los historiadores que le han precedido y henchirse de autoridad. Su propuesta va más allá del alcance del historiador clásico e incluso de sus referentes inmediatos (Justino y la *Crónica* de Eusebio-Jerónimo), pues señala que si otros autores empezaron sus historias en el rey asirio Nino, él se va a remontar más atrás en el tiempo, hasta la creación del mundo (*ab orbe condito*)[694] o, precisando todavía más, hasta el pecado de Adán (*ab Adam*)[695], verdadero inicio de la historia de la humanidad: «casi todos los escritores que, tanto entre los griegos como entre los latinos, han tratado de mantener la memoria de las acciones de los reyes y de los pueblos, han comenzado sus relatos con Nino, hijo de Belo, rey de los asirios...»[696], «yo he decidido contar las miserias humanas desde el primer pecado del hombre»[697]. El pecado original es su punto de partida: el primer acto de desobediencia del hombre a las leyes divinas. Todas las vicisitudes históricas –y éstas son a menudo desgracias de toda clase– son consecuencia de la misma acción humana: la infracción de la voluntad de Dios. En consecuencia, toda la historia humana estará marcada por el mismo estigma, ésta es su unidad básica, un rasgo universal de su carácter. A partir de Adán y hasta el momento en que Orosio redacta su obra, se pueden establecer tres períodos en función de su planteamiento expositivo:

---

691 Los tiempos cristianos son la época de salvación (Orosio, *Hist.* VII 5, 4: «in diebus autem salutis, hoc est temporibus Christianis»). Cristo ha restablecido la concordia con Dios, perdida por el pecado de Adán.

692 Orosio, *Hist*. I pról. 14: «nanctus sum enim praeteritos dies non solum aeque ut hos graves, verum etiam tanto atrocius miseros quanto longius a remedio verae religionis alienos».

693 Sobre la división en tres partes, véase la introducción de M.-P. Arnaud-Lindet, *Orose. Histoires...*, 1990, pp. XXXIII-XXXVII; y E. Sánchez Salor, *Orosio. Historias*, 1982, pp. 25-29.

694 Orosio, *Hist*. I 1, 14.

695 H.-I. Marrou, «Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique», 1970, p. 70.

696 Orosio, *Hist*. I 1, 1: «et quoniam omnes propemodum tam apud Graecos quam apud Latinos studiosi ad scribendum viri, qui res gestas regum populorumque ob diuturnam memoriam verbis propagaverunt, initium scribendi a Nino Beli filio, rege Assyriorum, fecere». Orosio se refiere aquí a su fuente principal para este período: Justino (E. Corsini, Introduzione..., 1968, p. 55).

697 Orosio, *Hist.* I 1, 4: «ego initium miseriae hominum ab initio peccati hominis ducere institui». Th. E. Mommsen, «Orosius and Augustine», 1959, p. 331, destaca el valor de la elección de Adán como comienzo de la historia, lo que supone desmarcarse de la historiografía pagana pero también de la cristiana –Eusebio de Cesarea y Jerónimo–, quienes en sus famosas tablas iniciaban la historia de la humanidad en el rey Nino y en Abrahán; señalando también: «in his own choice of Adam as the true starting point of the history of mankind, Orosius felt himself supported by the authority of Augustine».

Hist. I 1, 14: «*Dicturus igitur ab orbe condito usque ad Vrbem conditam, dehinc usque ad Caesari principatum nativitatemque Christi ex quo sub potestate urbis orbis mansit imperium, vel etiam usque ad dies nostros, in quamtum ad cognitionem vocare suffecero*».

«Tengo la intención de escribir desde la creación del mundo hasta la fundación de Roma, y desde aquí hasta el principado de César (Augusto) y el nacimiento de Cristo, época a partir de la cual el imperio del mundo ha estado bajo el poder de Roma, e incluso hasta nuestros días, en la medida que pueda aportar conocimientos»

Estas tres partes tienen su distribución en los distintos libros de las *Historias*. La primera corresponde al contenido del libro I (aunque se deben incluir también los tres capítulos iniciales del libro II); la segunda afecta al contenido de los libros II-VI; y la tercera parte concierne al libro VII. Si la presentamos con la cronología común equivale a los siguientes tres períodos:

1. Desde Adán hasta la fundación de Roma (753 a. C.)[698]. Libro I.
2. Desde la fundación de Roma (753 a. C.) hasta el principado de Augusto y nacimiento de Cristo. Libros II-VI.
3. Desde el nacimiento de Cristo hasta el año 417 (año en que escribe Orosio). Libro VII.

Es importante advertir, en primer lugar, el carácter universalista de este esquema: en cuanto al tiempo se extiende desde la creación del mundo hasta el reinado de Honorio, y en cuanto al sujeto histórico se señala a todo el «género humano»[699]. Éste es el plan histórico de la humanidad. Asimismo, la división entre los puntos 1 y 2 (la fundación de Roma) y entre 2 y 3 (sincronismo Augusto-Cristo) expresa la importancia del *regnum Romanum* y su carácter providencial. Al presentar esta fórmula, Orosio debió de sentir la emoción intelectual de ser el primer autor en describir el curso completo de la historia humana y de haber encontrado la clave que explique todo el proceso. También al finalizar el libro I Orosio vuelve sobre este planteamiento, recordando la intención manifestada al principio del libro:

Hist. I 21, 20: «*Et quoniam spopondisse memini, cum veluti articulis quibusdam dicendi ordinem definirem, dicturum me esse ab orbe condito usque ad Vrbem conditam, huic volumini quod ab orbe condito explicuimus finis hic sit, ut ab Vrbe condita sequens libellus incipiat*».

«Y puesto que recuerdo haber prometido, cuando expuse con una especie de divisiones el orden de mi relato, que iba a tratar desde la creación del mundo hasta la fundación de Roma; ponemos fin aquí a este volumen que hemos escrito a partir de la creación del mundo, de tal forma que el libro siguiente empiece desde la fundación de Roma».

698 Según Orosio, Cristo nació en el año 752 de la fundación de la ciudad, *Hist*. VII 3, 1.
699 Orosio, *Hist*. I 1, 3.

La distribución expositiva aquí presentada sirve claramente a su finalidad apologética: por un lado, incluye el hito esencial del nacimiento de Cristo –la *petra medio rerum posita*–, y, por otro, justifica el carácter providencial del Imperio romano y, por extensión, de toda la historia de Roma, preparada por Dios desde el principio para el nacimiento de Cristo. Asimismo, Orosio muestra en ella un evidente deseo de originalidad, de no acogerse a las fórmulas de otros autores clásicos o cristianos, ni de refugiarse en la autoridad bíblica, sino que quiere combatir a los paganos desde su propia peculiaridad como historiador, lo que es otra de sus estrategias apologéticas.

VI.3.2. Una cronología universal

1. Periodos cronológicos de la historia universal. A pesar de haberlo expuesto explícitamente, el esquema tripartito anterior es engañoso. Orosio, aun antes de dicha formulación, ya en las líneas iniciales del capítulo primero (*Hist*. I 1, 5-6), había presentado al lector un planteamiento cronológico en cierto modo diferente, que no se acomoda en todos los casos al esquema anteriormente expuesto. El programa cronológico tiene particular interés por aportar cifras muy concretas.

Hist. I 1, 5-6: «*Sunt autem ab Adam primo homine usque ad Ninum "magnum" ut dicunt regem, quando natus est Abraham, anni* $\overline{III}$ *CLXXXIIII*[700]*, qui ab omnibus historiographis vel omissi vel ignorati sunt.* 6. *A Nino autem vel Abraham usque ad Caesarem Augustum id est usque nativitatem Christi, quae fuit anno imperii Caesaris quadragesimo secundo, cum facta pace cum Parthis Iani portae clausa sunt et bella toto orbe cessarunt, colliguntur anni* $\overline{II}$ *XV*».

«Desde Adán, el primer hombre, hasta el rey Nino, llamado "el Grande", momento en el que nació Abraham, han transcurrido tres mil ciento ochenta y cuatro años, que han sido omitidos o ignorados por todos los historiadores. 6. Desde Nino, o si se prefiere desde Abraham, hasta César Augusto, es decir, hasta el nacimiento de Cristo, que tuvo lugar el cuadragésimosegundo año del imperio del César, cuando, tras hacer la paz con los partos, las puertas del templo de Jano fueron cerradas y cesaron las guerras en todo el mundo, se cuentan dos mil quince años».

Orosio incluye dentro de este planteamiento cronológico una severa crítica de la historiografía pagana que, entre otras cosas, ha olvidado historiar el primer período de 3184 años: «que han sido omitidos o ignorados por todos los historiadores». Asimismo, unas líneas antes, había expresado otra grave objeción a esos historiadores paganos: «los cuales, con opinión ciega, quieren que creamos que el mundo y el género humano no tuvieron principio»[701]. En estas circunstancias, el lector de las *Historias* esperaría que Orosio se ocupara de alguna manera de

---

700 Sólo en el códice *Rehdigeranus* 107, sec. IX, figura esta cifra (cit. E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 57, n. 11).

701 Orosio, *Hist*. I 1, 2: «qui cum opinione caeca mundi originem creaturamque hominum sine initio credi velint». E. Corsini se ha ocupado de cómo ha influido la disputa *de aeternitate mundi* en Orosio. Supone que el *De gente populi Romani* de Varrón es «la fonte non rilevata della discussione sull'eternità o non dell'uomo (e del mondo) che Agostino fa nei capitoli 10-13 del libro XII del *De civitate Dei*» y, a su vez, que Orosio «fosse guidato dalla superiore capacità a dominare filosoficamente tale argomenti del maestro, con il quale possiamo supporre avesse scambi di vedute relativamente frequenti» (*Introduzione...*, 1968, pp. 65-67).

hacer la historia de este primer período. Sin embargo, no ocurre nada parecido. El presbítero sólo trata un único episodio en esos 3184 años: el Diluvio. No obstante, de este suceso ocurrido más allá de lo que recordaba ningún autor clásico, Orosio sintió que, a la manera de un arqueólogo[702], podía dar pruebas objetivas que manifestaran la acción de Dios sobre la tierra. Por tanto, probó a su manera que el Diluvio Universal había ocurrido porque así lo testimoniaban las conchas marinas que se habían depositado en la cima de las montañas[703]. Pero, con la excepción de este único episodio, no podemos decir que el contenido del primer período cronológico tenga relevancia dentro de las *Historias*; al contrario, habría que explicar que más de la mitad de la historia de la humanidad ha sido ignorada casi completamente por nuestro autor y que, en consecuencia, la crítica que realiza a los historiadores paganos no resulta procedente ni justificada.

Con todo, incluso sin historiar este primer período, el planteamiento de Orosio y el espíritu que mueve su cronología es nuevo y más perfecto, pues resulta «implicitamente illuminato dalla luce che investe il tutto»[704].

Por otra parte, la cronología se ha convertido aquí en un arma de combate ideológico. Los tablas cronólogicas que Orosio conoce en 415 en Palestina gracias a Jerónimo encuentran ahora su aplicación. La cronología es la concreción numérica de las etapas de la historia de la salvación. Ya en el siglo III, el debate en torno a la cronología produjo la elaboración de la recurrente doctrina del milenarismo. Hacia el 221 la *Crónica* de Julio Africano establecía la primera tabla sincrónica de la historiografía cristiana. Según ésta, habían transcurrido 5500 años desde la creación del mundo hasta el nacimiento de Cristo, por lo que, desde ese momento restaban otros 500 años hasta la llegada del *millenium* anunciado en el libro del *Apocalipsis*.

Por su parte, la cronología orosiana tiene igualmente un gran interés y podemos estudiarla de acuerdo con el plan expositivo. Su fuente, que sin embargo no cita, es sin duda la *Crónica* de Eusebio de Cesarea, traducida al latín y continuada hasta el año 378 por Jerónimo, si bien parece que en alguna versión algo diferente de la conservada[705]; en cualquier caso, su empleo por Orosio resulta de interés para comprender el planteamiento universalista que subyace. Las cifras que nos ofrece son las siguientes:

– Desde Adán hasta Nino (o Abraham) han transcurrido 3184 años[706].
– Desde Nino (o Abraham) hasta el nacimiento de Cristo han transcurrido 2015 años[707].
– Cristo nació en el año 752 de la fundación de Roma[708].
– El total de años de la historia en el momento en que escribe Orosio es de 5618[709].

A partir de estos datos podemos deducir los siguientes:

---

702 Como también Agustín en *Civ. Dei* XV 9, 20. P. Brown, *Agustín de Hipona*, 2001, p. 330.

703 Orosio, *Hist*. I 3, 4-6.

704 E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 86.

705 Según Zangemeister (p. XXIV) Orosio se sirvió de un ejemplar de Jerónimo reelaborado y ampliado (cit. E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 55, n. 5).

706 Orosio, *Hist*. I 1, 5. Su fuente es Eusebio-Jerónimo *Chron*. II praef. 5.

707 Orosio, *Hist*. I 1, 6.

708 Orosio *Hist*. VII 3, 1: «igitur anno ab Vrbe condita DCCLII natus est Christus».

709 Orosio, *Hist*. VII 43, 19: «ab initio mundi usque in praesentem diem, hoc est per annos quinque milia sescentos decem et octo».

– El período transcurrido desde Adán hasta la fundación de Roma es de 4447 años.
– El período transcurrido desde la Creación al nacimiento de Cristo es de 5199 años.
– El momento en que Orosio escribe según esta cronología sería el año 419 después de Cristo.

Si con las cifras anteriores componemos un cuadro de la estructura cronólogica realizada por Orosio, obtendríamos el siguiente[710]:

<table>
<tr><th colspan="4">Síntesis cronológica de las Historias</th></tr>
<tr><th colspan="2">Libros: I</th><th>II-VI</th><th>VII</th></tr>
<tr><td colspan="2">De Adán a la fundación de Roma</td><td>De la fundación de Roma al nacimiento de Cristo</td><td>Desde el nacim. de Cristo a la redacción de las Historias</td></tr>
<tr><td colspan="2">4447 años</td><td>752</td><td rowspan="3">419 años</td></tr>
<tr><td>De Adán a Nino (o Abraham)</td><td colspan="2">De Nino (o Abraham) al nacimiento de Cristo</td></tr>
<tr><td>3184 años</td><td colspan="2">2015 años</td></tr>
<tr><td colspan="4">5618 años</td></tr>
</table>

2. *Ante Vrbem conditam* y *ab Vrbe condita*. Además de la anterior composición en grandes períodos, la cronología de Orosio nos ofrece otras particularidades. A lo largo de la obra el presbítero utiliza un sistema generalizado de datación en el que sigue los esquemas de la historiografía pagana: remitir los acontecimientos históricos a la fundación de Roma. La utilización por Orosio de este sistema añade nuevos valores a su obra; todos los acontecimientos están datados *ante Vrbem conditam* o *ab Vrbe condita*[711], incluso utiliza este método para los hechos posteriores a Cristo. Sin duda, influye en el ánimo del presbítero el que su apología esté destinada a lectores paganos.

Si hacemos un nuevo cuadro con los hitos cronológicos de la obra, teniendo en cuenta la totalidad de los años transcurridos *ab orbe condito* y los sistemas de datación referidos a la fundación de Roma y el nacimiento de Cristo, el resultado es en parte esclarecedor pero también precisará algún comentario[712].

---

710 Ponemos en letra cursiva los datos deducidos.

711 Naturalmente en el libro I tenemos el primer sistema (*ante Vrbem conditam*) y, en el resto, el segundo (*ab Vrbe condita*).

712 De nuevo ponemos en letra cursiva los años deducidos.

	Años ***ab orbe condito***	**Años** ***ante* y *ab V. c.***	**Años antes y después de Cristo**
Creación de Adán	—	*4447 ante V. c.*	*5199* a. C.
Inicio del reinado de Nino (nacimiento de Abraham)	3184	*3737 ante V. c.*	2015 a. C.
Fundación de Roma	*4447*	—	752 a. C.
Nacimiento de Cristo	*5199*	752 *ab V. c.*	—
Año final de las *Historias*	5618	*1171 ab V. c.*	*419* d. C.

Aunque en el cuadro precedente las cifras son exactas, éstas naturalmente no tienen ningún valor histórico; no obstante, resultan extraordinariamente interesantes para comprender el planteamiento historiológico de su autor.

Orosio juega dentro de los límites aquí marcados con extremada flexibilidad. Para nuestro autor no existe en este campo la exactitud matemática. Todos los acontecimientos están datados en líneas generales, con mayor o menor exactitud. Así, al comenzar el libro II, introduce una nueva fórmula cronológica, la de los cuatro reinos universales, y en ella señala una duración del *regnum Babylonicum* algo superior a 1400 años[713]; sin embargo, la duración de Babilonia según las cifras anteriores sería de 1363 años[714]. De igual forma, Orosio señala el paralelismo cronológico entre Babilonia y Roma: Babilonia fue invadida por los medos el año 1164 de su fundación[715], también Roma fue invadida por Alarico el 1164 de su fundación[716]. Si este acontecimiento –el saco de Roma por Alarico– se fecha en el 410 d. C., y el momento en el que escribe Orosio su obra, es decir, el año final de las *Historias*, según el cuadro, es el 1171 *ab V. c.*, esto equivale a siete años después de 1164, lo que establece el año 417 d. C. como el de redacción de las *Historias*[717] (1164 + 7 = 1171 *ab V. c.*, lo que equivale a 410 + 7 = 417 d. C.); pero esta cifra es diferente a 419 d. C., que resulta de la deducción que hemos realizado para el mismo acontecimiento a partir de otras datos que el propio historiador nos ha ofrecido.

Estas incoherencias formales no representan para Orosio motivo de preocupación. Las varias teorías que imbrica en su formulación de la historia universal encajan a grandes rasgos. Y los inconvenientes formales, la falta de precisión y de rigor, las inexactitudes cronológicas que desconciertan y disgustan al historiador actual no suponen grave problema para el apologista *adversus paganos*.

---

713 Orosio, *Hist*. VII 2, 12: Ciro conquista Babilonia «post mille quadrigentos et quod excurrit annos».

714 2015 (de Nino al nacimiento de Cristo) – 752 (de la fundación de Roma al nacimiento de Cristo) = 1363.

715 Orosio, *Hist*. II 3, 2.

716 Orosio, *Hist*. II 3, 3 y VII 40, 1.

717 Siguiendo este criterio, el año 417 es el de redacción de las *Historias* según el estudio de I. W. Raymond, *Seven Books of History against the Pagans*, 1936, pp. 16-18, y J. Vaz de Carvalho, «Dependerá S. Agostinho de Paulo Orósio?», 1955, p. 144.

VI.4. LA TEORÍA OROSIANA DE LOS CUATRO *REGNA*

La teoría de los cuatro reinos universales es probablemente uno de los elementos más elaborados de las *Historiae adversus paganos*. En su obra, Orosio utiliza el término *regnum* para exponer la vieja fórmula denominada por la historiografía con la noción sintética de *translatio imperii*, es decir, un paradigma del traslado de la hegemonía mundial entre sucesivos estados. Pero, junto a la utilización de elementos tradicionales, el presbítero hispano crea una jerarquía de estados a cuya cabeza coloca la pareja formada por Babilonia-Roma, lo que, por la utilización de dos elementos contrapuestos, representa un claro paralelismo con el binomio desarrollado por su maestro Agustín en la *Ciudad de Dios*. Asimismo, dentro del marco de los cuatro reinos, Orosio expone una serie de novedades que dan lugar a una original teoría de la historia universal.

Lo primero que conviene señalar, desde el punto de vista semántico, es que en muchas circunstancias Orosio no distingue entre los conceptos *regnum* e *imperium*, resultando términos en cierto modo intercambiables. El presbítero emplea en estos casos una u otra palabra sin un significado propio, diferente entre sí. En consecuencia, el significado original de *regnum* ha desaparecido: para Orosio un *regnum* no es necesariamente la forma de gobierno de un *rex*. Así, por ejemplo, el gobierno democrático de Atenas es descrito como un *regnum*, pues, hablando de un episodio de la guerra del Peloponeso, Orosio señala que «*tantaque strages occisorum illo proelio facta est, ut deletum non solum regnum, sed etiam nomen Atheniensium videretur*»[718]. Incluso su fuente, Justino, ofrece aquí el término *imperium*[719]. En consecuencia, independientemente de su constitución, *regnum* es para Orosio una forma de estado, pero no necesariamente un modelo constitucional específico.

Pero, dicho esto, también es evidente un uso restringido de *regnum*, particularmente relevante en su elaboración de la teoría de los cuatro reinos universales. El presbítero hispano ha escogido la palabra *regnum* para referise a esta sucesión de estados mundiales y, por tanto, la traducción propia del término orosiano en el marco de la teoría es «reino»: reino romano, reino macedónico, etc. No obstante, incluso en la historiografía orosiana se emplea a menudo el término «imperio»[720]. En nuestro análisis seremos precisos en este punto.

VI.4.1. Introducción a la teoría de la sucesión de estados universales

La teoría de la *translatio imperii*, es decir, la idea de una sucesión de pueblos en la hegemonía mundial, cuenta ya con una importante bibliografía. A los artículos clásicos de

---

718 Orosio, *Hist*. II 16, 13: «y fue tan grande el número de muertos en aquella batalla, que no solo pareció que había desaperecido el reino sino también el nombre de los atenienses».

719 Justino, *Epítome* V 6, 4. Cf. W. Suerbaum, *Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff*, 1970, p. 245. El propio Orosio habla en otro lugar de *imperium* ateniense, *Hist*. II 3, 7.

720 Por ejemplo, F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, pp. 348-365. E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, pp. 157s. indica que también pueden denominarse reinos o monarquías universales y en n. 1 reconoce: «Nonostante la sostanziale equivalenza tra *imperium* e *regnum*, tuttavia nella discussione teorica sugli imperi mondiali il termine *regnum* è nettamente preferito da Orosio per designare le quattro monarchie universali».

Trieber[721] y Swain[722], añadimos los estudios de Momigliano[723] y los libros de Goez[724], también clásico, y Fabbrini[725], más reciente. Particularizando en el caso de Orosio, destacamos: Corsini[726], el propio Fabbrini en su libro sobre el historiador hispano[727], Goetz[728] y recientemente I. Ramelli[729].

VI.4.1.1. Origen de la teoría (Grecia y Oriente)

El primer estudio en profundidad de la fórmula de los cuatro «reinos» o «imperios» universales data de hace más de un siglo. En 1892 Conrad Trieber publicó un trabajo titulado «Die Idee der vier Weltreiche», en el que trataba de demostrar el origen griego de la teoría, probablemente creada en Rodas, y databa su elaboración con posterioridad al año 190 a. C. Según Trieber, la fórmula de la sucesión de cuatro «imperios» se creó cuando, a partir de la victoria romana en la batalla de Magnesia frente a Antíoco III (190 a. C.), se añade el nombre de Roma a los tres primeros imperios (Asirio, Medo-Persa, Macedónico)[730].

Con posterioridad, en 1940, J. W. Swain[731] abordó el tema desde un punto de vista diferente. Frente al origen griego defendido por Trieber, Swain sugirió un origen oriental. Partió de que la idea de una sucesión de imperios mundiales (*translatio imperii*) es muy antigua[732], se encuentra

---

721 C. Trieber, «Die Idee der vier Weltreiche», *Hermes* 27, 1892, pp. 321-344.

722 J. W. Swain, «The Theory of the Four Monarchies. Opposition History under the Roman Empire», *CPh* 35, 1940, pp. 4-21.

723 A. Momigliano: «The Origins of Universal History», *ASNP*, serie III, 12, 1982, pp. 532-555; y «Daniele e la teoria greca della successione degli imperi», *RAL* XXXV, 1980, pp. 157-162

724 W. Goez, *Translatio imperii*, 1958.

725 F. Fabbrini, *Translatio imperii*, 1983.

726 E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, capítulo VII, pp. 157-168.

727 F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, pp. 348-365.

728 H. W. Goetz: *Die Geschichtstheologie des Orosius*, 1980, pp. 71-79.

729 I. Ramelli: «Alcune osservazioni sulla teoria orosiana della successione degli imperi», *Invig. Lucernis* 22, 2000, pp. 179-191.

730 C. Trieber, «Die Idee der vier Weltreiche», 1892. E. Corsini (*Introduzione...*, 1968, pp. 160s.) ha resumido los elementos más importantes de este artículo. Trieber sostiene el origen griego de la teoría. Su punto de partida es la relación que diversos autores establecen entre la caída de Babilonia y la fundación de Roma (Agustín, *Civ. Dei* XVIII 22 y 27, cuyo antecedente es el *De gente populi Romani* de Varrón, a su vez eco de otras tradiciones). Así, la fecha de la fundación de Roma: 750 a. C. (Apolodoro), 776 a. C. (Teopompo), 883 a. C. (Ctesias), varía en función de la datación del final del imperio asirio, datación que se establece de acuerdo con la teoría de la sucesión de los imperios: Asirio, Medo-Persa y Macedónico. Trieber entiende que la idea de colocar a Roma como cuarto imperio debió de elaborarse después de 190 a. C., es decir, después de la victoria romana en Magnesia sobre las tropas de Antíoco III. Tradición que se encuentra en Veleyo Patérculo, que la atribuye a un tal Emilio Sura (Vell. Pat. I 6, 6), y que señala un período de 1995 años entre el comienzo del reinado de Nino y la conquista romana. Como el fragmento de Sura está referido a la batalla de Magnesia (190 a. C.), desde la que transcurren 1995 años hasta el inicio del reinado de Nino, la suma nos da 2185 años (190+1995=2185; es decir, que fijaríamos en el 2185 a. C. el comienzo del reinado de Nino). Si ahora, desde esta fecha, se toman los 1301 años, período que según la tradición historiográfica dura el imperio asirio, alcanzamos el 884 a. C., que es el año del final del imperio asirio y de la fundación de Roma según la cronología de Ctesias (2185-1301=884 a. C.). La referencia a la cronología griega y a la batalla de Magnesia hace que Trieber piense en el origen griego de esta teoría.

731 J. W. Swain, «The Theory of the Four Monarchies…», 1940, pp. 4-21.

732 De origen iránico; una secuencia de cuatro períodos de tres mil años cada uno aparece en el mazdeísmo (H. Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom*, 1938, pp. 7ss.; cit. E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 162).

en Herodoto[733] y también en Ctesias[734], quien la habría conocido en Persia, en la corte de Artajerjes II, y para quien la idea de una *translatio imperii* de asirios a medos y de medos a persas era algo admitido con normalidad[735]. Más tarde, la victoria de Alejandro Magno sobre el Imperio persa habría añadido otro nombre, el cuarto, a la serie. Finalmente, en época helenística, como señala Arnaldo Momigliano, la idea de sucesión de imperios no sólo era conocida, sino que era lo más característico del pensamiento historiográfico griego[736].

Pero no sólo los griegos, también los judíos se hicieron eco de la fórmula. En el momento de la revuelta contra los Seleúcidas la teoría de las cuatro monarquías (asirios, medos, persas y macedonios) era suficientemente conocida. El autor del *Libro de Daniel* termina la redacción de su obra hacia el 168-165 a. C. y la convierte en un instrumento de propaganda contra Antíoco Epífanes, al presentar un quinto reino mesiánico que destruiría el construido por los sucesores de Alejandro.

Pero profundicemos en el texto de Daniel. Su visión se encuentra en los capítulos 2 y 7-8, que deben fecharse en distinta época[737]. Daniel 2 es la interpretación del sueño simbólico de Nabucodonosor sobre una estatua realizada con diferentes metales: la cabeza de oro, el pecho de plata, el vientre de bronce y las piernas de hierro, con los pies de hierro y arcilla. La interpretación es la de una sucesión de cuatro reinos progresivamente disminuidos en dignidad[738], sustituidos finalmente por un quinto reino que durará toda la eternidad: el reino de Dios. Es fácil

---

733 Herodoto, *Historia* I 95; I 130.

734 En Diodoro Sículo, *Biblioteca histórica* II 1-34.

735 En esta cosmovisión de Herodoto y de Ctesias los griegos quedan al margen de la historia universal. Esto debió de ser para ellos un hecho perturbador. Aunque historiadores genuinamente griegos como Tucídides, Jenofonte o Teopompo no aborden el tema, para otros, sin duda, debió de ser objeto de sus preocupaciones a la hora de articular una historia universal. Tal es el caso de Éforo, mencionado por Polibio (V 33, 2) como el primero y el único que se ha propuesto redactar una «historia universal». Asimismo Polibio (XXIX 21) menciona cómo Demetrio de Falero en su libro *La Fortuna* (perdido) se ocupa de la destrucción del imperio persa por Alejandro y profetiza que también el imperio macedónico será sustituido; momento que recoge el propio Polibio.

736 A. Momigliano, «Daniele e la teoria greca della successione degli imperi», *RAL* XXXV, 1980, 157-162; reproducido y traducido en: «Daniel y la teoría griega de la sucesión de imperios», *Páginas hebraicas*, 1990, p. 70.

737 A. Momigliano, «Daniel y la teoría griega...», 1990, pp. 71s., señala la redacción final del libro en los últimos meses de 164 o primeros meses de 163 a. C., ya que su autor no conocía la muerte de Antíoco IV, que se produjo en noviembre de 164. Sin embargo, no todos los materiales son de la misma fecha, no ya porque los capítulos 1 y 8-12 están escritos en hebreo, mientras que 2-7 lo están en arameo, sino principalmente porque en los primeros capítulos el autor no muestra interés por la rebelión de los judíos contra Antíoco Epífanes, mientras que los capítulos finales se ocupan de ella fundamentalmente. Según Momigliano, Daniel 2 se debe fechar hacia el año 245 a. C.

738 La idea de una decadencia desde una mítica edad de oro es frecuente en autores griegos (Hesiodo) y romanos (Lucrecio). Tan sólo en la égloga IV de Virgilio es posible encontrar el retorno a una nueva edad de oro. No obstante, la idea de relacionar la sucesión de imperios con una sucesión de metales aminorados en valor no era griega ni podía serlo puesto que, desde un punto de vista griego, el último reino, el macédonico, no podría considerarse como el de menor nobleza. A. Momigliano, «Daniel y la teoría griega...», 1990, p. 74, señala también la incongruencia de que esta idea sea judía; dejando aparte el que se trate únicamente de un cumplido para Nabucodonosor, que representa el reino de oro, no es pensable que los judíos prefieran el reino babilónico al persa, «instrumento de Dios para la reconstrucción del Templo». Para Momigliano la idea de la aminoración del valor de los metales debe entenderse como una ocurrencia propia del autor de Daniel 2, al que, en todo caso, le interesaba más la contraposición entre el reino de Dios y los cuatro reinos precedentes. Por su parte, I. Rameli, «Alcune osservazioni...», 2000, p. 180, n. 3, recoge que la concepción de la historia como continua degeneración es una idea común a la apocalíptica. La imagen aquí comentada, basada en la idea de decadencia humana, no es utilizada por Orosio. Tampoco éste puede considerar el último reino, el romano, como el de menor valor; al contrario, su posición es la inversa, destaca los beneficios de los tiempos recientes, los *tempora Christiana*, frente a los males del pasado.

identificar los cuatro reinos simbolizados en los metales como: Babilonia (oro), precisamente el reino de Nabucodonosor; Media (plata); Persia (bronce); y Macedonia (hierro), más los sucesores de Alejandro (hierro y arcilla).

Por su parte, Daniel 7-8 es un texto más tardío relacionado con la sublevación judía contra Antíoco IV Epífanes (175-163). Daniel 7 retoma las profecías de Daniel 2 y compone otro sueño en el que los reinos están encarnados por bestias (que remiten en parte a símbolos astrológicos[739]), que de nuevo simbolizan sucesivamente a Babilonia, Media, Persia y Macedonia. Los reinos helenísticos están representados en los diez cuernos de la cuarta bestia, uno de los cuales sobresale sobre los demás, imagen de Antíoco IV. Daniel 8 representa la visión de un carnero con dos cuernos (medos y persas) que fue abatido por un macho cabrío que procedía de Occidente (Alejandro); también aquí la imagen de Antíoco Epífanes se simboliza en un cuerno que despunta entre los sucesores de Alejandro. En todo caso, tanto para el autor de Daniel 2 como de Daniel 7-8 lo esencial es la contraposición entre los cuatro reinos, simbolizados de diversas formas, y el quinto reino anunciado: el reino de Dios[740].

VI.4.1.2. La teoría en Roma

Pero no sólo en Oriente, también en Occidente en esta misma época la teoría de la sucesión de los «imperios» era conocida. Por Veleyo Patérculo (I 6, 6) conocemos un fragmento fechable a principios del siglo II a. C. debido a un historiador romano llamando Aemilius Sura[741]. Se trata de un escrito titulado *De annis populi Romani*, en el que Sura añadía el nombre de Roma a la serie Asiria, Media, Persia y Macedonia:

Vel. Pat. I 6, 6: «*Aemilius Sura de annis populi Romani: Assyrii principes omnium gentium rerum potiti sunt, deinde Medi, postea Persae, deinde Macedones. Exinde duobus regibus Philippo et Antiocho, qui a Macedonibus oriundi erant, haud multo post Carthaginem subactam devictis summa imperii ad populum Romanum pervenit. Inter hoc tempus et initium regis Nini Assyriorum, qui princeps rerum potius est, intersunt anni MDCCCCXCV*».

«Emilio Sura escribió en sus *De annis populi Romani*: los asirios fueron los primeros en dominar a todos los pueblos, después los medos, a continuación los persas, y después los macedonios. Tras éstos, dos reyes procedentes de Macedonia, Filipo y Antíoco, fueron aplastados poco después de la sumisión de Cartago, y la supremacía imperial (*summa imperii*) llegó al pueblo romano. Entre esta época y el comienzo del reinado de Nino, rey de los asirios, que fue el primero de todos que tuvo el poder, pasaron 1995 años».

739 I. Ramelli, «Alcune osservazioni...», 2000, p. 181.

740 J. W. Swain, «The Theory of the Four Monarchies…», 1940, p. 10.

741 Sobre Emilio Sura, véase E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 161, n. 9; es probablemente autor de una historia de Roma (*De annis populi Romani*) similar a la de Veleyo Patérculo. Se le ha identificado como el escritor de agricultura Mamilio Sura.

Ya Trieber, como hemos visto, indicaba que este fragmento debió de escribirse probablemente en Rodas con posterioridad al año 190 a. C. Según Swain se redactó inmediatamente después, entre el 189 y el 171, es decir, antes de la redacción final del *Libro de Daniel*. Sura menciona los cuatro imperios tradicionales (asirios, medos, persas y macedonios) y reserva el quinto puesto a los romanos: *summa imperii ad populum Romanum pervenit*. Pero aquí no hay nada que indique que el Imperio romano habrá de ser el último de la historia. Sobre la procedencia de la idea de la sucesión de imperios en Sura, Swain señala que determinadas poblaciones de origen persa, deportadas por Ciro y Darío I a Asia Menor, al producirse la conquista romana, podrían haber visto en Roma la vanguardia del quinto reino[742].

Ninguna de estas conjeturas aparece en los historiadores genuinamente romanos (Salustio, Livio, Tácito, Amiano Marcelino...). No obstante, a través de autores griegos, la teoría era conocida en Roma, tanto con un contenido filorromano como antirromano. Entre los primeros podemos encontrar a Diodoro y a Dionisio de Halicarnaso, quien, en época de Augusto, presenta a Roma como un quinto imperio que ha superado a los cuatro anteriores (asirios, medos, persas y macedonios)[743]. También Apiano, quien vivió en Roma en tiempos de Antonino Pío, nos presenta el Imperio romano como la quinta potencia en la que desemboca el poder mundial[744].

Pero cabían otras formulaciones que no supusieran meramente el añadir un nuevo nombre a la lista. A nadie se le ocultaba que el Imperio romano había sucedido al de Macedonia, pero, de igual modo que el esquema de Daniel fue un instrumento de la propaganda contra los Seleúcidas, durante la guerra contra Mitrídates (siglo I a. C.) y en los tiempos siguientes, la teoría de la sucesión de estados en la hegemonía mundial se empleó en Oriente como un instrumento de propaganda antirromana: colocado el Imperio romano en el cuarto puesto de la serie, de nuevo cabría la sustitución del último estado, esta vez el romano, por otro surgido en Oriente (*Oráculos Sibilinos*, *Salmos de Salomón*)[745].

En consecuencia, después de la conquistas de Asia, la propaganda antirromana integraba el Imperio romano entre los cuatro reinos del esquema, para así ser superado por un quinto reino mesiánico de origen oriental. Algunos ecos de esta fórmula se encuentran en diferentes autores latinos: Ps-Salustio (*Ep. ad Caesar* I 5, 2)[746]; Horacio (*Epod*. 16, 1-14; 7, 1-20); Virgilio, que anuncia el fin de la edad de hierro y el nacimiento de una nueva edad de oro (*Egl*. IV); etc.

---

742 J. W. Swain, «The Theory of the Four Monarchies…», 1940, p. 12: «the Roman soldiers at Magnesia therefore found themselves in the heart of one of these Persian colonies, whose inhabitants had no love for their Geek rulers (...). It would not be surprising, therefore, if in 190 Persian priests of the temple at Hiera Kome had proclaimed the immediate appearance of the fifth monarchy (...). Romans in the vicinity may will have heard something of these excited remarks and thus have learned and applied to themselves the theory of history soon to be set forth by Sura».

743 Dionisio de Halicarnaso, *Antiqu*. I 2, 2-4.

744 Apiano, *Hist. Rom.*, *praef*. 9.

745 J. W. Swain, «The Theory of the Four Monarchies…», 1940, p. 15. Los Oráculos Sibilinos fueron escritos en Alejandría en su primera redacción a mediados del siglo I a. C.; se trata de escritos judíos de carácter apocalíptico y antirromano que anuncian la devastación de Roma.

746 Ps-Salustio: *Ad Caesarem* I 5, 2: «ego sic existimo: quoniam orta omnia intereunt, qua tempestate urbi Romanae fatum excidii adventarit, civis cum civibus manus conserturos, ita defessos et exsanguis regi aut nationi praedae futuros. Aliter non orbis terrarum neque cunctae gentes conglobatae movere aut contundere queunt hoc imperium» («esto es lo que yo pienso: puesto que todo lo nacido muere, por esta causa llegará, para desgracia de la ciudad de Roma, el momento fatal de su caída, en que los ciudadanos se enfrentarán con los ciudadanos; así, agotados y exhaustos, serán botín de un rey o de alguna nación. No de otro modo la tierra entera ni todos los pueblos aliados podrán quebrantar y menos aún abatir este imperio»).

Suetonio, por ejemplo, menciona cómo Augusto, al asumir el pontificado máximo tras la muerte de Lépido (12 a. C.), hizo quemar más de dos mil libros de profecías: «*quidquid fatidicorum librorum Graeci Latinique generis nullis vel parum idoneis auctoribus vulgo ferebatur, supra duo milia contracta undique cremavit*»[747]. Probablemente estos *libri fatidici* contenían la fórmula que comentamos.

Pero la teoría también fue asumida por un historiador romano, si bien admirador de la cultura griega. Las *Historiae Filipicae* del galo-romano Pompeyo Trogo, escritas durante el gobierno de Augusto, son la primera historia universal en lengua latina, la única escrita por un pagano. La obra nos ha llegado a través del *Epítome* de Justino, quien, de forma bastante fiel a su fuente original, realiza una selección de los materiales de Trogo. El *Epítome* se ha de fechar hacia el año 200 d. C. y constituye una de las fuentes principales de Orosio. La obra de Trogo divide su contenido en función de la sucesión de asirios, medos, persas, macedonios y romanos; pero, a diferencia de su contemporáneo Dionisio de Halicarnaso, para Trogo Roma no ejerce el dominio mundial absoluto, sino que lo comparte con los partos: «*Parthi, penes quos velut divisione orbis cum Romanis facta nunc Orientis imperium est...*»[748]. Esta cita, que se ha hecho famosa, puede considerarse de carácter al menos no filorromano. Como representación del quinto imperio, Trogo establece una especie de binomio Este-Oeste constituido respectivamente por Partia-Roma, si bien en su obra se ocupa de la historia de la segunda[749].

VI.4.1.3. La teoría entre los cristianos

La teoría del traslado de la hegemonía mundial entre los diferentes pueblos, vista convenientemente como la periodización de la acción de Dios en el mundo, podía ser utilizada por los autores cristianos con un fuerte carácter apologético. Hipótilo de Roma, poco después del 234, en su *Comentario sobre Daniel*[750] insistía en el esquema de los cuatro reinos mencionados en Daniel 2 y 7. Era natural que los apologistas cristianos utilizaran esta teoría basándose en el texto bíblico. Este empleo supone el uso de un marco rígido en cuatro reinos y, en consecuencia,

---

747 Suetonio, *Aug*. 31, 1: «reunió todos los libros de profecías, griegos y latinos, de autores nada o poco competentes, que estaban muy difundidos, más de dos mil, y los mandó quemar».

748 Justino, *Epítome* XLI 1, 1: «Parthi, penes quos velut divisione orbis cum Romanis facta nunc Orientis imperium est, Scytharum exules fuere» («los partos, en cuyo poder está ahora el imperio de Oriente, como si se hubiese hecho una división del mundo con los romanos, fueron escitas desterrados»).

749 La tradición apocalíptica antirromana identificaba el quinto reino con los partos. J. W. Swain («The Theory of the Four Monarchies…», 1940, pp. 16-18) considera que Trogo mantiene una posición antirromana; W. Suerbaum, (*Vom antiken...*, 1970, pp.131s. y p.135) entiende que simplemente Trogo no sigue un esquema rígido y que tal vez se trate simplemente de una crítica a la política pártica de Augusto. J. M. Alonso Núñez, *La Historia Universal de Pompeyo Trogo*, 1992, p. 104, señala que, para Trogo, Partia es el imperio mundial en el Este, mientras que Roma lo es en el Oeste y que, al indicar el origen escita de los partos, trata de recalcar su carácter de pueblo invicto. Poco después Trogo-Justino menciona las victorias de los partos sobre los romanos. Justino, *Epítome* XLI 1, 7: «a Romanis quoque trinis bellis per maximos duces florentissimis temporibus lacessiti soli ex omnibus gentibus non pares solum, verum etiam victores fuere» («hostigados también por los romanos en tres guerras, por sus mayores generales y en la época más floreciente de éstos, sólo ellos [los partos] de entre todos los pueblos, no sólo fueron sus iguales, sino también sus vencedores»).

750 G. Bardy, *Hippolyte, Commentaire sur Daniel*, texte et trad. M. Lefèvre, SCH 14, 1947.

una readaptación de la fórmula en la que o bien se eliminaba el reino de los medos o éste formaba una unidad con el de los persas. En todo caso, lo que resultaba evidente para los escritores cristianos era el colocar el Imperio romano en el cuarto puesto de la serie, para que, tras la manifestación del Anticristo, fuera sustituido por el reino de Dios. Esta visión del quinto reino mesiánico es utilizada desde un punto de vista milenarista por Hipólito. Aquí la sucesión se establece entre babilonios, persas, griegos y romanos. Como el texto bíblico, Hipólito insiste en la destrucción y sustitución del cuarto reino (el de Satanás, identificado con Roma; sin duda una secuela de la persecución de Septimio Severo) por el reino de Dios. Sin embargo, tan sólo una noción difusa sobre la idea de sucesión se encuentra en otros autores cristianos como Tertuliano[751], Minucio Félix[752], Lactancio[753] o Sulpicio Severo[754].

El esquema no aparece, aunque cabría esperarlo, ni en la *Historia Eclesiástica* ni en la *Crónica* de Eusebio de Cesarea, pero sí en otro escrito suyo llamado *Demonstratio Evangelica*, en el que establece la sucesión asirios, persas, macedonios y romanos[755]. Por su parte, Jerónimo tradujo y completó la *Crónica* de Eusebio, en la que tiene en cuenta la teoría de los reinos (babilonios, persas, macedonios y romanos); y escribió, como Hipólito, un *Comentario a Daniel*, en el que establece una sucesión casi idéntica a la anterior (babilonios, medo-persas, macedonios y romanos[756]). Este último documento se fecha hacia 407 y puede constituir, como veremos, una de las fuentes de Orosio sobre la cuestión. Dejando aparte los matices de la inclusión o no en la lista de los medos, lo fundamental para Jerónimo era asegurar para Roma, –y a diferencia de Hipólito, ya sin ningún sentimiento de animadversión–, el cuarto puesto de la serie. Roma colocada en el último lugar de la sucesión de reinos de la historia universal, sólo será superable, tras el Anticristo, por el reino de Dios.

---

751 Tertuliano, *Apología* 26, 1-2. Escrito en 197. Menciona los siguientes reinos: Babilonios, medos, egipcios, asirios y amazonas.

752 Minucio Félix, *Octavio* 25, 12. Escrito por los mismos años, quizá algo después de la *Apología* de Tertuliano. Menciona a asirios, medos, persas, griegos y egipcios.

753 Lactancio, *Div. Inst*. VII 15, 13: «nam et Aegyptios et Persas et Graecos et Assyrios proditum est regimen habuisse terrarum: quibus omnibus destructis ad Romanos quoque rerum summa pervenit» («en efecto, se nos ha dicho que los egipcios, los persas, los griegos y los asirios gobernaron sobre la tierra: tras la destrucción de todos, el poderío supremo llegó a los romanos»); escrito *c*. 309. Se trata de una noticia breve en la que el autor no tiene particular interés por un esquema rígido, lo fundamental es su indicación de que también el Imperio romano acabará; Lactancio (*Div. Inst*. VII 15, 18) recuerda los Oráculos Sibilinos: «interituram esse Romam» («Romá será destruida»), y el oráculo de Histaspes, «medorum rex antiquissimus» (*Div. Inst*. VII 15, 19): «sublaturi ex orbe imperium nomenque Romanum» («será arrancado del mundo el imperio y el nombre de Roma»).

754 Sulp. Severo, *Crónica* II 3 (403 d. C.). La *Crónica* depende de la de Eusebio en la versión de Jerónimo. Hace mención de los imperios universales de los caldeos, persas, macedónicos y romanos.

755 Eusebio de Cesarea, *Dem. Ev.* XV, frag. 1.

756 Jerónimo, *Comm. in Dan.* II 7, 1-3.

Sucesión de los pueblos en la hegemonía mundial en varios autores (*Translatio imperii*)					
Herodoto I 95; I 130 (*c.* 490-*c.* 425 a. C.)	Asirios	Medos	Persas		
Ctesias (s. IV a. C.) FGrH III C 688 F 5 Dio. Sic. II 1-34	Asirios	Medos	Persas		
Daniel 2 (245 a. C.) Daniel 7 (164/3 a. C.)	Oro 1ª Bestia (Babilonia)	Plata 2ª Bestia (Media)	Bronce 3ª Bestia (Persia)	Hierro / Hierro-Arcilla 4ª Bestia (Alejandro / sucesores)	
E. Sura (189-187 a. C.) (Vel.Pat. I 6, 6; s.I d.C.)	Asirios	Medos	Persas	Macedonios	Romanos
Dionisio de Halicarnaso *Antiq*. I 2, 2-4 (s. I a. C.)	Asirios	Medos	Persas	Macedonios	Romanos
Pomp.Trogo (s.I a. C.) (Justino, *Epít*., *c*. 200)	Asirios	Medos	Persas	Macedonios	Romanos y Partos
Apiano *Hist.Rom.*Praef. 9 (*c*. 160 d. C.)	Asirios	Medos	Persas	Macedonios	Romanos
Hipólito de Roma *Comm. Dan*. VII	Babilonios	Persas	Griegos	Romanos	
Lactancio *Div. Inst* VII 15, 13 (*c*. 305)	Egipcios-Persas-Griegos-Asirios	Romanos			
Eusebio *Dem. Ev*. 15 1	Asirios	Persas	Macedonios	Romanos	
Jerónimo *Comm. Dan*. II 7-8 (*c*. 407)	Babilonios	Medo-Persas	Macedonios	Romanos	
Orosio *Hist*. II 1; VII 2 (417)	R. Babilónico	R. Macedónico	R. Africano	R. Romano	

VI.4.2. Los cuatro reinos universales en Orosio

Orosio ha de añadirse a la relación de escritores que emplean esta vieja teoría. En cierto modo nuestro autor recoge toda esta tradición, pero sus fuentes de información son limitadas. La más segura es el *Epítome* de Justino (basado en la *Historias Filípicas* de Pompeyo Trogo[757]), y también parece claro que pudo conocer el *Comentario a Daniel* de Jerónimo, publicado en

757 En esto está de acuerdo toda la historiografía: J. W. Swain, «The Theory of the Four Monarchies…», 1940, p. 20; K. A. Schöndorf, *Die Geschichtstheologie...*, 1952, p. 31; W. Suerbaum, *Vom antiken...*, 1970, p. 234; E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 167.

407, o al menos tener noticia de su contenido a través del propio Jerónimo durante su estancia en Palestina en 415[758]. Algunos autores han mostrado alguna prevención sobre el uso directo de *Daniel* por parte de Orosio[759]; sin embargo, no puede caber duda del amplio conocimiento orosiano del texto bíblico, como demuestra exahustivamente en el *Liber apologeticus*[760]. En nuestra opinión, Orosio ha leído en Daniel la idea de sucesión de cuatro reinos y adapta literalmente estos cuatro reinos a su composición de la historia universal. Además, recibe esta tradición tanto del lado pagano (Justino) como cristiano (Jerónimo) y, a partir de aquí, elabora su interpretación particular, en algunos puntos original ya que supone una nueva sistematización cronológica y geográfica.

Las citas orosianas más destacadas sobre la teoría se encuentran en el principio de los libros II y VII. Veamos a continuación el primer texto:

Hist. II 1, 3-6: «3. *Quapropter omnem potestatem a Deo esse omnemque ordinationem, et qui non legerunt sentiunt et qui legerunt recognoscunt. Quod si potestates a Deo sunt, quanto magis regna, a quibus reliquae potestates progrediuntur;* 4. *si autem regna diversa, quanto aequius aliquod maximum, cui reliquorum regnorum potestas universa subicitur, quale a principio Babylonium et deinde Macedonicum fuit, post etiam Africanum atque in fine Romanum quod usque ad nunc*

«3. Por tanto, el que todo poder y todo orden proviene de Dios[761] lo sienten quienes no lo han leído, y los que lo han leído lo reconocen. Y si los poderes (*potestates*) proceden de Dios, con más razón los reinos, de los cuales proceden otros poderes. 4. Y si, además, de Él proceden los diversos reinos (*regna diversa*), tanto más justo que de Él proceda el reino más grande (*regnum aliquod maximum*), a favor del cual está puesta toda la autoridad de los restantes reinos. Al principio fue el Babilóni-

758 A favor A. Lippold, *Orosio. Le Storie...*, vol. 1, 1976, p. 393. No lo cree así W. Goez, *Translatio imperii*, 1958, p. 47; ni B. Lacroix, *Orose et ses idées*, 1965, p. 124, n. 30.

759 Sobre las diferencias entre Daniel y Orosio, véase F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, pp. 353-360. La interpretación de Orosio es distinta a la visión de Daniel. En Daniel 2, donde se describe el sueño de la estatua de diferentes metales del rey Nabucodonosor, un quinto reino destruyó los precedentes: «de pronto una piedra se desprendió sin intervención de mano alguna, vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y arcilla, y los pulverizó. Entonces quedó pulverizado todo a la vez: hierro, arcilla, bronce, plata y oro» (Dn 2, 34-35). La interpretación de este quinto reino no puede ser más explícita: «el Dios del cielo hará surgir un reino que jamás será destruido, y este reino no pasará a otro pueblo» (Dn 2, 44). Orosio no hace uso en ningún momento de la idea de un «quinto reino». Idea que, sin embargo, ya habían utilizado algunos autores paganos para identificarlo con Roma, incluso desde un punto de vista filorromano, por ejemplo Dionisio de Halicarnaso o Apiano. Orosio se limita a colocar a Roma en la serie de los cuatro reinos y añade a su teoría otros elementos que muestran su carácter insustituible: el hecho de ser el último de todos los reinos de acuerdo con su interpretación cronológica y geográfica. Sin embargo, Fabbrini apunta la idea de que el imperio augusteo, portador de una misión universal de paz, pueda interpretarse como este quinto reino, p. 360: «Dio ha mutato disegno, ed ha concesso fiducia, innalzando l'impero da quarto a quinto e definitivo»; Roma sería «ad un tempo quarto e quinto». Este punto lo trataremos en nuestro apartado sobre la teología orosiana de Roma (capítulo VII.3).

760 A lo largo del *Liber apologeticus* Orosio acumula una cantidad ingente de citas bíblicas, del Antiguo y Nuevo Testamento, muestra de su retórica y erudición; C. Torres, *Paulo Orosio...*, 1985, 1985, p. 751, pone de manifiesto «la sólida formación y el vasto conocimiento de la Biblia, pues revela que se la sabe quizá de memoria», señalando que el uso de citas bíblicas por Orosio puede resultar abrumador.

761 Rm 13, 1.

manet, 5. *eademque ineffabili ordinatione per quattuor mundi cardines quattuor regnorum principatus distinctis gradibus eminentes, ut Babylonium regnum ab oriente, a meridie Carthaginiense, a septentrione Macedonicum, ab occidente Romanorum:* 6. *quorum inter primum ac novissimum, id est inter Babylonium et Romanorum, quasi inter patrem senem ac filium parvum, Africanum ac Macedonicum brevia et media, quasi tutor curatorque venerunt potestate temporis non iure hereditatis admissi, quod utrum ita sit, apertissime expedire curabo*».

co y después el Macedónico, tras éste el Africano y finalmente el Romano, que permanece hasta hoy. 5. Y por el mismo orden inefable estos cuatro reinos principales se alzaron en los cuatro puntos cardinales destacando en distinto grado; el Reino babilónico en Oriente, el Cartaginés en el Sur, el Macedónico en el Norte y en Occidente el Romano. 6. Y entre el primero y el último, es decir, entre el Babilónico y el Romano, como entre un padre viejo y un hijo pequeño, se interponen brevemente el Africano y el Macedónico, casi como tutores y guardianes, impuestos más por las circunstancias que por derecho de herencia. Que esto es así trataré de explicarlo con claridad».

VI.4.2.1. La jerarquía de los **regna**

Desde el punto de vista de la lengua, Orosio emplea el término *regnum* para las cuatro monarquías universales únicamente con dos excepciones: «*fuisse illud primum, hoc ultimum imperium*»[762], y «*tunc Orientis occidit et ortum est occidentis imperium*»[763]; en el resto de los casos sólo aparece el término *regnum*, incluso para el Imperio romano[764]. Según Suerbaum, si bien el historiador actual consideraría el título *imperium* como el apropiado para designar a un estado universal, el uso generalizado de este término realizado por Orosio le impide ahora utilizarlo[765]. Sin embargo, nos parece más adecuada la explicación ofrecida por E. Corsini, referida al carácter teológico de los dos *excursus* mencionados (*Hist*. II 1 y VII 2) y su relación con el lenguaje bíblico, en el que se utiliza la palabra «reino»[766]. Por tanto, nos parece claro que, al explicitar su teoría histórica, Orosio elige el término *regnum* porque éste tiene para él un mayor contenido teológico, lo que deriva del uso generalizado del lenguaje bíblico que se produce en la Antigüedad Tardía por parte de los escritores cristianos.

Pero tratemos ahora el contenido de la teoría histórica orosiana. En *Hist*. II 1, 4 Orosio ha dejado establecida una jerarquía de poder integrada por tres elementos: *postestates*, *regna* y *regna maxima*, pues escribe: «*quod si potestates a Deo sunt, quanto magis regna, a quibus reliquae potestates progrediuntur; si autem regna diversa, quanto aequius aliquod maximum,*

---

762 Orosio, *Hist*. VII 2, 2.

763 Orosio, *Hist*. II 2, 10.

764 El concepto ha sido estudiado por W. Suerbaum, *Vom antiken...*, 1970, pp. 239-245. El término *regnum* aparece 135 veces en toda la obra de Orosio, cf. *Pauli Orosii operum concordantiae*, ed. A. Encuentra, 1998, pp. 1152s.

765 W. Suerbaum, *Vom antiken...*, 1970, p. 239.

766 E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 169, n. 39: «la scelta di *regnum* nei due *excursus* è, a mi parere, da attribuira con tutta probabilità al carattere teologico del discorso che si rifa istintivamente al linguaggio della Bibbia dove è usato quasi esclusivamente, in contesti analoghi, il termine *regnum*».

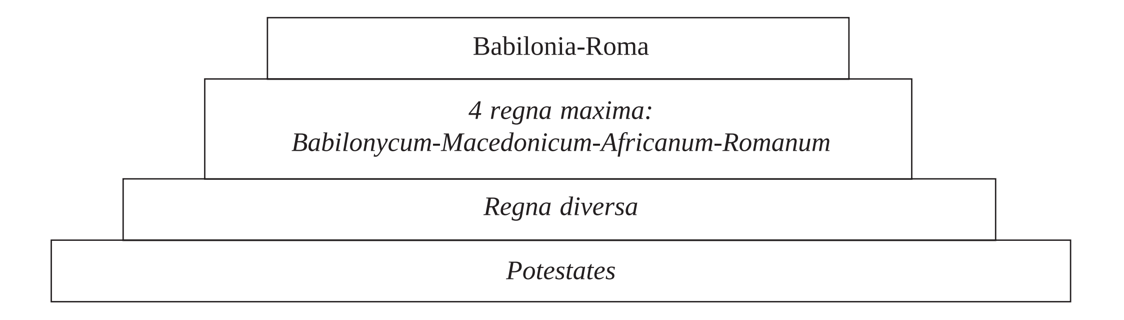
cui reliquorum regnorum potestas universa subicitur»[767]. Si partimos de las palabras de Pablo (Rm 13, 1), todo poder (*potestas*) procede de Dios y, por tanto, todos los *regna* y todas las *potestates* también. Como señala Suerbaum, si los *regna diversa*, es decir, los reinos normales que no destacan, proceden de Dios, con más razón «el reino más grande (*regnum aliquod maximum*), a favor del cual está puesta toda la autoridad de los restantes reinos (*regna*)»[768]. Si hemos visto que muchos pueden ser los *regna*, únicamente cuatro pueden recibir el título de *regnum maximum*, es decir, mundial. Los cuatro *regna maxima* que Orosio establece siguiendo la tradición de la *translatio imperii* son:

– *regnum Babylonicum*
– *regnum Macedonicum*
– *regnum Africanum*
– *regnum Romanum*

Y, como también hemos podido leer en *Hist*. I 4, 6, aunque sólo cuatro reinos alcanzan la categoría de reino máximo, de ellos únicamente dos pueden considerarse genuinamente como tales: Babilonia y Roma. Veamos un esquema de estos poderes:

Potestates → *regna* (*diversa*) → *regna maxima* (4) → Babilonia-Roma (2)

O mejor, cabría presentar un esquema piramidal.



A la hora de explicar el significado de cada uno de los grados de esta jerarquía debemos entender *potestates* como una forma de autoridad, pero no necesariamente con un sentido estatal; en cambio, los *regna diversa* supondrían algún tipo de unidad estatal por debajo de los *regna maxima*. Los primeros serían reinos-estados normales y los segundos reinos-estados universales, es decir, lo que solemos entender habitualmente hoy como «imperios» –si a este concepto le damos un valor superior a reino y un carácter más universal–, toda vez que son éstos los *regna maxima* que se suceden en la hegemonía mundial a lo largo de la historia[769].

---

767 Orosio, *Hist*. II 3-4.

768 W. Suerbaum, *Vom antiken...*, 1970, p. 239.

769 K. A. Schöndorf, *Die Geschichtstheologie...*, 1952, p. 23, identifica *regna diversa* como «königliche Macht», y *regnum aliquod maximum* como «kaiserliche Macht».

Hemos visto que no todos los reinos formulados por Orosio tienen el mismo valor: «*quattuor regnorum principatus distinctis gradibus eminentes*»[770]. De ellos sólo Babilonia y Roma deberían ser calificados verdaderamente como universales. Sólo de forma efímera podemos aceptar la pretensión universal del *regnum Macedonicum*. Si Orosio incluye dentro del concepto *regnum maximum* la historia de los griegos y la de los diádocos, es porque entiende este reino de forma amplia, no sólo como una institución política temporal circunscribible a la vida del propio Alejandro Magno. Lo mismo, al menos, cabe decir del *regnum Africanum*. En ambos casos debe entenderse en sentido amplio, similar a lo que hoy llamaríamos una civilización[771]: la griega y la púnica.

Como hemos señalado, las fuentes de esta teoría deben de ser Justino, el texto de Daniel y el *Comentario* que del mismo realizó Jerónimo. Además, fruto de su contacto personal con Jerónimo en 415, Orosio pudo recoger la idea de presentar el Imperio romano no sólo como el cuarto sino también como el último y definitivo de los reinos[772]. No olvidemos que en Belén se trató el tema de la decadencia de los imperios y, específicamente la del Imperio romano, cuando Orosio y Jerónimo escucharon la anécdota que un *vir Narbonensis* contó sobre la posible sustitución de la *Romania*[773].

VI.4.2.2. Novedades de la interpretación orosiana

Orosio reformula la teoría de la *translatio imperii* de acuerdo con sus intereses históricos y teológicos. Esto supone una serie de novedades y de afirmaciones que sólo encontramos en su obra:

a) Reúne en el primer reino, el babilónico, todo lo que puede considerarse como historia de Oriente (asirios, medos y persas) que encuentra en su fuente, Trogo-Justino. Podemos decir que su punto de vista occidental convierte en un solo conjunto estas distinciones, importantes para un habitante de Asia pero que carecen de un significado esencial vistas desde Occidente[774]. En consecuencia, por primera vez en la historiografía, Orosio hace desaparecer del esquema a los persas, por su inclusión en el primer reino.
b) Introduce a Cartago (*regnum Africanum*) como el tercero de los reinos[775]. A Orosio le interesaba particularmente encontrar un reino en el sur que completase su visión espacial.
c) Asocia cada reino a uno de los cuatro puntos cardinales: Babilonia y Roma al Este y Oeste; Macedonia y Cartago al Norte y al Sur respectivamente.

---

770 Orosio, *Hist*. II 1, 5: «cuatro reinos principales destacados en distinto grado».

771 F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, p. 350: «Gli imperi non sono solamente imperi: sono essi stessi, invece, anche ère storiche... Un impero è un'età: cioè tutto un mondo storico, un modo di pensare, un costume, un complesso di rapporti, un ambiente culturale»; y en p. 361: «gli imperi storici possano assumere un significado epocale, sì da costituire una vera e propria periodizzazione di tutta la Storia».

772 Jerónimo, *Comm. Dan.* II 7, 8; 11b-12.

773 Orosio, *Hist.* VII 43, 4-6. Este tema es tratado en el apartado VII.4.2 de este trabajo.

774 F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, p. 355s.: «di fronte ad uno storico greco o romano la vicenda storica dell'Oriente si presentava come un blocco compatto, da valutare assieme».

775 F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, pp. 356s., señala cómo esta novedad sirve además de contrapeso; el conflicto entre Macedonia-Babilonia en Oriente, se nivela con el conflicto Roma-Cartago en Occidente. Lippold, *Orosio. Le Storie...*, vol. 1, 1976, p. 393, la interpreta como un homenaje hacia sus amigos africanos y como una forma de subrayar la importancia de la guerra púnica.

d) Sobrepone al esquema geográfico un cómputo cronológico que asegura a los cuatro reinos un tiempo proporcional a su importancia: 1400 años para el primero, 700 años para los dos intermedios. Deja sin dilucidar la duración de Roma.

En consecuencia, la novedosa sucesión de monarquías universales que nos presenta Orosio supone también una cosmovisión histórica. Las *Historiae adversus paganos* se nos revelan verdaderamente como una historia universal: los reinos se articulan a lo largo del tiempo histórico y ocupan los cuatro extremos de la tierra.

VI.4.2.2.1. Distribución temporal de los *regna*. La concepción del tiempo lineal judía y cristiana no contradice una articulación del tiempo histórico en diversas edades o períodos[776]. Por su parte, Orosio insiste en la duración de los reinos en períodos de 700 años, lo que da lugar a una sofisticada teoría que tiene cierto componente geométrico. Veamos estos textos:

Hist. VII 2, 8-12: «8. *Nunc autem his illud adicio, quo magis clareat unum esse arbitrum saeculorum regnorum locorumque omnium Deum.* 9. *Regnum Carthaginiense a conditione usque ad eversionem eius, paulo amplius quam septingentis annis stetit, aeque regnum Macedonicum a Carano usque ad Persen paulo minus quam septingentis; utrumque tamen septenarius ille numerus, quo iudicantur omnia, terminavit.* 10. *Roma ipsa etiam, quamvis ad adventum Domini Iesu Christi perfecto proveheretur imperio, tamen paululum et ipsa in occursu numeri huius offendit.* 11. *Nam septingentesimo conditionis suae anno quattuordecim vicos eius incertum unde consurgens flamma consumpsit, nec umquam, ut ait Livius, maiore incendio vastata est; adeo, ut post aliquot annos Caesar Augustus ad reparationem eorum, quae tunc exusta erant, magnam vim pecuniae ex aerario publico largitus sit.* 12. *Poteram quoque ostendere eundem duplicatum numerum mansisse Babyloniae,*

«8. Ahora yo puedo añadir a todo esto alguna reflexión para demostrar de forma más clara que Dios es único árbitro de todos los siglos, los reinos y los lugares. 9. El Reino cartaginés, desde su fundación hasta su destrucción, se mantuvo poco más de setecientos años; el Reino macedónico, desde Carano hasta Perses, se mantuvo poco menos de setecientos años; ambos tienen como término un número compuesto por siete, que lo rige todo. 10. También la propia Roma, si bien llegó a la plenitud de su imperio con el advenimiento del Señor Jesucristo, sin embargo, también sufrió daños al cumplir ese número. 11. De hecho, en el año setecientos de su fundación, catorce de sus barrios fueron destruidos por una llama que salió de no se sabe dónde; y nunca antes, como dice Livio, fue devastada por un incendio tan grande, hasta el punto de que, algunos años después, César Augusto gastó una gran cantidad de dinero público para reedificar lo destruido por este incendio. 12. Yo podría pro-

776 A. Luneau, «Les àges du monde. État de la question à l'aurore de l'ére patristique», *Studia Patristica* 5, 1962, pp. 509-518. Esta abstracción filosófica no afectaba a la perspectiva sobre el futuro inmediato, ni tampoco a la valoración de la realidad presente. Agustín se ocupa de esa cuestión en el libro XII de la *Ciudad de Dios* (XII 13, 2). El obispo de Hipona rechazó el concepto cíclico de la historia: el gran año de los pitagóricos que se repetía una y otra vez, reiterada, periódicamente; por el contrario, señala el carácter singular e irreversible de los acontecimientos.

quae post mille quadringentos et quod excurrit annos ultime a Cyro rege capta est, nisi praesentium contemplatione revocarer».	bar también que Babilonia se mantuvo el doble número de años, pues fue tomada por el rey Ciro a los mil cuatrocientos años y poco más, pero me veo obligado a considerar el presente».
Hist. IV 23, 6: «*Diruta est autem Carthago omni murali lapide in pulverem conminuto septingentensimo post anno quam condita erat*».	«Setecientos años después de su fundación, Cartago fue destruida y todas las piedras de sus murallas reducidas a polvo».

A pesar de que Orosio establece un cómputo cronológico que afecta a la duración de los tres primeros reinos, no se aventura a dar el paso de consignar para Roma los mismos años que para Babilonia; no obstante, siguiendo el esquema, es imposible no deducir que esta idea pasó por su cabeza. Pero el presbítero quizás debió de tener presente el carácter sagrado del tiempo como obra del Creador. Su ordenamiento ha sido establecido por la voluntad divina: «Dios es el único árbitro de todos los siglos, los reinos y los lugares»[777].

Pero, junto a esto, vemos también una cronología sacralizada en torno al número siete, *quo iudicantur omnia*[778]. Un resumen de la duración de los *regna* es el siguiente:

– *regnum Babylonicum*:	*idem duplicatus numerus annorum* (=1400 años). Conquista de Ciro *post mille quadrigentos et quod excurrit annos* (1400 y algunos años más).
– *regnum Macedonicum*:	*paulo minus quam septingentis annis* (<700 años).
– *regnum Africanum*:	*paulo amplius quam septingentis annis* (>700 años).
– *regnum Romanum*:	Incendio en el año 700 de su fundación[779]. Duración: ¿1400 años?[780]

También encontramos en la obra otros elementos que nos inducen a pensar en la coincidencia cronológica entre los reinos macedonio y africano: esto se observa en el sincronismo entre la toma de Corinto y la destrucción de Cartago[781]. F. Paschoud ha tratado de descifrar las fuentes de esta elaboración, que en su mayor parte cree obra del propio Orosio[782], quien ha debido modificar algunas tradiciones para acomodarlas a su esquema. Según este estudioso la

---

777 Orosio, *Hist*. II 1, 3: «unum esse arbitrum saeculorum regnorum locorumque omnium Deum».

778 Orosio, *Hist*. VII 2, 9. La división de las *Historias* en siete libros, como vimos, obedece a esta misma formulación.

779 H.-I. Marrou, «Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique», 1970, p. 74, señala además: «un mystérieux incendie a dévasté 14 (7 x 2!) de ses *vici*».

780 Orosio no se atreve a llegar a esta conclusión, tan sólo indica el acaecimiento de un gran incendio *700 anni post Vrbem conditam*.

781 Orosio, *Hist*. V 3.

782 F. Paschoud, «La polemica provvidenzialistica di Orosio», *La storiografia ecclesiastica nella Tarda Antchità*, 1980, p. 128: «lo schema geografico sovrapposto a quello cronologico, che non si trova in nessun altro testo, pare certo che Orosio l'abbia inventato lui stesso».

duración de 700 años de Cartago se encuentra en Livio y en Eutropio[783]; la duración de Macedonia, jugando con el elástico *paulo minus*, se puede hallar en la *Crónica* de Jerónimo, que sitúa la fundación del reino en el 814 y su destrucción en el 165 (814–165 = 649 años = *paulo minus* 700 años). La duración del reino asirio se encuentra en Justino[784], y se fija en 1300 años.

Pero, junto a esto, queda aún pendiente el tema de la duración del *regnum* romano. En esta cronología concretada en torno al número siete y en el paralelismo entre Babilonia y Roma, Orosio parece querer dar a entender a sus lectores más de lo que realmente escribe, es decir, la duración final de Roma. Son muchos los paralelismos entre los dos reinos, incluso: «se dice también que desde la devastación de Babilonia por los Medos a la irrupción de Roma por los Godos han transcurrido idéntico número de años»[785].

En consecuencia, ¿es la duración de Roma similar a la de Babilonia y, por tanto, de 1400 años? ¿Cabe pensar que el final de los tiempos está próximo? Orosio, como hemos visto, no llega a entrar en esta cuestión. Tan sólo podemos estar seguros de que el Imperio romano es el cuarto y último de los reinos y que, de acuerdo con la cronología, nada puede sustituirlo[786].

VI.4.2.2.2. Distribución espacial de los *regna*. Algunos indicios de la idea de una distribución espacial de los cuatro reinos se pueden encontrar en el libro de Daniel. Daniel 7-8 permite una interpretación geográfica en la referencia a los cuatro vientos, como imagen de los cuatro puntos cardinales[787]. I. Ramelli, que ha estudiado precisamente la distribución geográfica de los reinos orosianos, señala que dicha división espacial «se non fu condizionata, venne almeno influenzata dalla concezione presente in *Daniele*»[788]. En todo caso, lo fundamental y novedoso de Orosio es la elección consciente de esta idea de vinculación geográfica de cada uno de los cuatro reinos «*per quattuor mundi cardines*», y el que dicha idea constituya un elemento básico de su plan histórico, que la tuvo presente en su elección de los reinos y en sus esfuerzos por situar cada uno de ellos en un punto cardinal.

---

783 Livio, *Periocha* 51, 3: Escipión «acabó tomando por asalto la ciudad setecientos años después de su fundación». Eutropio, *Breviario* IV 12, 2: «Cartago fue destruida setecientos años después de su fundación».

784 Justino, *Epítome* I 2, 13: «los asirios, que después fueron llamados sirios, conservaron el imperio mil trescientos años».

785 Orosio, *Hist*. VII 2,7: «dictum est etiam, vastatae per Medos Babyloniae et inruptae per Gothos Romae pares admodum annorum numeros cucurrisse».

786 Cf. sobre este tema los apartados VII.3.6. «La dimensión escatológica del Imperio romano» y VII.5. «Roma *aeterna* y Roma *senescens*», de este trabajo.

787 Dn 7, 2; 8, 8. Como en su momento reconocieron K. A. Schöndorf (*Die Geschichtstheologie*..., 1952, pp. 31s.) y W. Goez (*Translatio imperii*, 1958, p. 48). El reino medo-persa está simbolizado por un carnero que acomete contra el Oeste, el Norte y el Sur. El reino macedónico se simboliza en el macho cabrío que, procedente del Oeste, embiste al carnero y lo vence: «el macho cabrío se hizo muy grande, cuando estaba en la plenitud de su poder, el gran cuerno se rompió y en su lugar despuntaron cuatro magníficos en la dirección de los cuatro vientos del cielo» (Dn 8, 8).

788 I. Ramelli, «Alcune osservazioni...»., 2000, p. 185. Aunque también apunta sus rasgos comunes con «la concezione etrusca dell'ordinamento quadripartito del cosmo, la quale si ritrova fra i Romani», e incluso que los colores de los cuatro caballos del *Apocalipsis* de Juan (6, 1-8) «simboleggiano probabilmente l'origine di questi imperi dai punti cardinali».

Hist. II 1, 5: «*Eademque ineffabili ordinatione per quattuor mundi cardines quattuor regnorum principatus distinctis gradibus eminentes, ut Babylonium regnum ab oriente, a meridie Carthaginiense, a septentrione Macedonicum, ab occidente Romanorum*».

«Y por el mismo orden inefable estos cuatro reinos principales se alzaron en los cuatro puntos cardinales destacando en distinto grado; el Reino babilónico en Oriente, el Cartaginés en el Sur, el Macedónico en el Norte y en Occidente el Romano».

Pero no sólo esto, la fórmula orosiana resulta mucho más elaborada porque posee un significativo componente geométrico. Si para el presbítero hispano no supuso ninguna dificultad situar Babilonia y Roma a Oriente y Occidente, en cambio debió esforzarse en colocar los otros dos reinos en el Norte y en el Sur, particularmente el reino de Alejandro, cuya situación septentrional debe justificar.

Hist. VII 2, 4-6: «*Praeterea intercessisse dixeram inter Babylonium regnum, quod ab oriente fuerat, et Romanum, quod ab occidente consurgens hereditati orientis enutriebatur, Macedonicum Africanumque regnum, hoc est quasi a meridie ac septentrione brevibus vicibus partes tutoris curatorisque tenuisse.* 5. *Orientis et occidentis regnum Babylonium et Romanum iure vocitari, neminem umquam dubitasse scio; Macedonicum regnum sub septentrione cum ipsa caeli plaga tum Alexandri Magni arae positae usque ad nunc sub Riphaeis montibus docent;* 6. *Carthaginem vero universae praecelluisse Africae et non solum in Siciliam Sardiniam ceterasque adiacentes insulas sed etiam in Hispaniam regni terminos tetendisse, historiarum simul monumenta urbiumque declarant*».

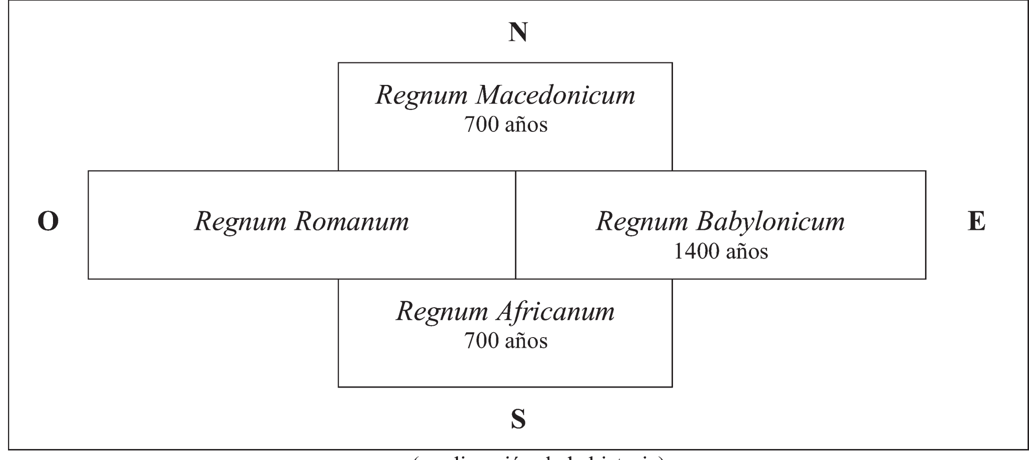
«Dije también anteriormente que tras el reino de Babilonia, que estaba situado en Oriente, y el Romano, que surgiendo en Occidente recogía la herencia del de Oriente, se interpusieron los reinos Macedónico y Africano, situados al Norte y al Sur, siendo cada uno, por breve tiempo, tutor y guardián. 5. Que el Reino babilónico y el Romano han estado situados por derecho a Oriente y Occidente no sé de nadie que lo dude. Que el Reino macedónico se extendió por el norte lo prueba tanto su posición bajo el cielo como los altares de Alejandro Magno que todavía hoy se pueden encontrar al pie de los montes Rifeos. 6. Que Cartago dominó toda África y extendió los confines de su reino no sólo a Sicilia, Cerdeña y otras islas vecinas, sino también a Hispania, se prueba atendiendo a los monumentos de la historia y de las ciudades».

En consecuencia, los cuatro *regna maxima* se van a repartir cada uno de los cuatro puntos cardinales, ocupando pues, todo el espacio del orbe: *regnum Babylonicum* (*oriens*), *regnum Macedonicum* (*septentrio*), *regnum Africanum* (*meridies*), *regnum Romanum* (*occidens*).

Un esquema, en forma de cruz[789], de estas características nos parece necesariamente intencionado, viene marcado por la cronología pero también por la geografía[790], y muestra cómo la

789 Esto ya lo señaló en su momento F. E. de Tejada, «Los dos primeros filósofos hispanos de la Historia: Orosio y Draconcio», *AHDE* XXIII, 1953, p. 194; y también F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, p. 364.

790 F. Vittinghoff, «Zum geschichtlichten Selbstverständis der Spätantike», *HZ* 198, 1962, p. 557, ocupadas todas las plazas en la rosa de los vientos, ya no queda sitio para un quinto reino.



(← dirección de la historia)

interpretación histórica de Orosio tiene un claro sentido universal y cerrado. La posible alusión a la cruz de Cristo la dotaría además de un alto valor simbólico.

VI.4.3. El paralelismo Babilonia-Roma

VI.4.3.1. Roma heredera de Babilonia

Adoptando un punto de vista independiente de la historiografía cristiana, que ha visto en Babilonia un símbolo de perversión, Orosio insiste en la afinidad esencial entre Babilonia y Roma. De los cuatro reinos formulados, sólo Babilonia y Roma pueden ser calificados verdaderamente como universales. Los reinos del Este y del Oeste se han sucedido en el tiempo ocupando toda la historia; sólo ellos dos comparten una serie de atributos que no se encuentran en los reinos africano y macedonio. Macedonia y Cartago tan sólo tutelan la herencia que el Reino babilónico transmite a Roma: «entre el primero y el último, es decir, entre el Babilónico y el Romano, como entre un padre viejo y un hijo pequeño, se interponen brevemente el Africano y el Macedónico, casi como tutores y guardianes, impuestos más por las circunstancias que por derecho de herencia»[791]. En este texto Orosio califica cada uno de los reinos: Babilonia es el *pater senex* y Roma el *filius parvus*; los reinos macedónico y africano son *tutores et curatores*, por lo tanto, no tienen derecho a la herencia, no comparten la legitimidad de la propiedad, sólo su usufructo.

Algo más adelante, de nuevo Orosio insiste en su teoría de la transmisión de una herencia entre Babilonia y Roma, en la sucesión biológica entre una y otra, la primera moribunda y la segunda adolescente, y también en la coincidencia entre el final de aquélla y el inicio de ésta. En consecuencia, la suma de los dos reinos ocupa la totalidad del tiempo histórico digno de memoria.

---

791 Orosio, *Hist*. II 1, 6: «inter primum ac novissimum, id est inter Babylonium et Romanorum, quasi inter patrem senem ac filium parvum, Africanum ac Macedonicum brevia et media, quasi tutor curatorque venerunt potestate temporis non iure hereditatis admissi».

Hist. II 2, 10: «*Siquidem sub una aedemque convenientia temporum illa cecidit, ista surrexit; illa tunc primum alienorum perpessa dominatum, haec tunc primum etiam suorum aspernata fastidium, illa tunc quasi moriens dimisit hereditatem, haec vero pubescens tunc se agnovit heredem; tunc Orientis occidit et ortum est Occidentis imperium*».

«Así pues, en una idéntica coincidencia de tiempos aquélla cayó, ésta surgió; aquélla entonces por primera vez sufrió la dominación de extranjeros; ésta entonces también por primera vez rechazó la arrogancia de los suyos[792]; aquélla, moribunda, abandonaba la herencia, ésta, ya adolescente, se reconoció como heredera. En ese momento cayó el imperio[793] de Oriente y comienza el de Occidente».

VI.4.3.2. Sincronismos providenciales

El presbítero hispano va a ocuparse de establecer numerosos paralelismos entre Babilonia y Roma. Estos paralelismos los encontramos en dos pasajes: *Hist*. II, 2 y VII 2, 7-15. Su tratamiento es detallado e incide en acontecimientos precisos de la historia de los dos reinos. Orosio establece abiertamente su carácter providencial: su acaecimiento no se debió a una decisión humana sino divina; en *Hist*. II 2, 4 lo apunta: «para mostrar la evidencia de que todos estos acontecimientos han sido dispuestos por los misterios inefables y los profundísimos juicios de Dios, y no por las fuerzas humanas ni la variable casualidad...»[794]. Los sincronismos que va a exponer son propios de una cronología simbólica, secretos inefables y maravillosos dispuestos por precepto divino. Orosio se propone descubrir algunos de esos misterios. Veamos cuáles:

1. *Hist*. II 2, 2-3 y 8: El Reino babilónico[795] pasó a los medos el mismo año en que en Roma empezó a reinar Procas[796].

---

792 Se refiere a la conquista de Babilonia por Ciro y a la expulsión de los Tarquinios en Roma. Estos sincronismos providenciales los trataremos más adelante.

793 Desde el punto de vista lingüístico, como hemos tratado anteriormente, es de reseñar que el presbítero emplea aquí el término *imperium*. Lo mismo sucede en *Hist*. VII 2, 2: «fuisse illud primum, hoc ultimum imperium». Dicho uso debemos interpretarlo en este contexto como un descuido del presbítero achacable al empleo común del término *imperium* para referirse a las potencias mundiales y particularmente a Roma. En descargo de este empleo descuidado diremos que no lo realiza nunca con la expresión completa *imperium Romanum* o *imperium Babilonycum*, si bien la primera expresión está atestiguada, como es lógico, en numerosas ocasiones a lo largo de las *Historias*, pero no dentro del marco de la teoría que aquí se desarrolla. Orosio se muestra en general atento a la utilización del término *regnum* dentro de su teoría histórica. En consecuencia, no debemos atribuir la elección del término *imperium* en las dos ocasiones indicadas a un significado político o histórico distinto, sino a un uso no demasiado riguroso, toda vez que semánticamente no encontramos ninguna diferencia.

794 Orosio, *Hist*. II 2, 4: «ut autem omnia haec ineffabilibus mysteriis et profundissimis Dei iudiciis disposita, non aut humanis viribus aut incertis casibus accidisse perdoceam…».

795 Orosio llama Reino babilónico al Imperio asirio desde Tukulti-Ninurta (Nino) (1245-1208 a. C.) hasta Assurbanipal (Sardanápalo) (669-626 a. C.), y no considera genuinamente como tal –esto en general, dependiendo de sus intereses apologéticos– al Imperio neobabilónico, que perdura hasta la toma de Babilonia por Ciro (539 a. C.). Sobre la unificación bajo el nombre de Reino babilónico de la serie compuesta por los imperios asirio, babilonio y medo, véase H. Kaletsch, «Zur "Babylonischen Chronologie" bei Orosius», *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum*, 1993, pp. 447-472.

796 Rey de Alba Longa, padre de Numítor y Amulio, probablemente reinó entre 819 y 796 a. C.

2. *Hist*. II 2, 4-5: Desde el primer año del reinado de Nino[797] (del que parten todas las historias antiguas) hasta la fundación de Babilonia por Semíramis[798] transcurrieron 64 años. Igualmente, desde el primer año del reinado de Procas (del que parten todas las historias de Roma) hasta la fundación de Roma por Rómulo transcurrieron los mismos 64 años.
3. *Hist*. II 2, 9-10: Babilonia fue destruida por Ciro en el mismo año en que Roma se liberó de la tiranía de los Tarquinios. Caía, pues, Babilonia y surgía Roma: el final del reino de Oriente y el inicio del de Occidente coinciden. Esta fecha tiene por tanto una importancia fundamental, es el momento del traspaso de la legitimidad hereditaria entre Babilonia y Roma, entre Oriente y Occidente. Cuando en el libro VII retoma esta analogía, añade un componente religioso: «cuando Roma reivindicaba su propia libertad, el pueblo judío, que había sido esclavo bajo los reyes de Babilonia, retornó a la ciudad santa de Jerusalén, recuperada su libertad, y reedificó el templo del Señor como había sido predicho por los profetas»[799]. Es decir, la libertad de Roma coincide con la libertad de los judíos cautivos en Babilonia.
4. *Hist*. II 3, 1-4: A los 1164 años de su fundación («*post annos MCLX et propemodum quattuor*...»), Babilonia fue privada de sus riquezas y su poder por los medos y su rey, Arbato[800], prefecto a la vez de la ciudad, pese a lo cual sobrevivió todavía varios años. Paralelamente, Roma a los 1164 años de su fundación fue privada de sus riquezas por los godos y su rey Alarico, pero mantuvo su poder: «*similiter et Roma post annos totidem, hoc est MCLX et fere quattuor, a Gothis et Alaricho rege eorum, comite autem suo, inrupta et opibus spoliata non regno, manet adhuc et regnat incolumis*»[801]. El paralelismo es perfecto si nos conformamos con los adverbios cautelosos *propemodum* y *fere*[802]. Sin embargo, subsiste una diferencia entre los dos acontecimientos, entonces, Arbato se hizo con el poder mientras ahora Atalo, prefecto de Roma, no lo ha conseguido; la razón estriba en que, en este caso, se ha opuesto la intervención de un emperador cristiano («*merito christiani imperatoris*»[803]). Se trata de una importante novedad que rompe en parte la analogía; la analizaremos más adelante.

---

797 Aunque el empleo de Nino por Orosio es mítico, la referencia histórica de este personaje es el rey Tukulti-Ninurta I de Asiria. Para los historiadores de época tardoantigua la historia comenzaba con Nino (epónimo de la ciudad de Nínive), legendario rey asirio; nada digno de mención había ocurrido antes. Nino es pues el primer jalón –el segundo después de Adán– de la historia teológica cristiana. Su carácter sagrado se subraya por el hecho de que durante el mandato de Nino nació Abrahán, de cuya estirpe nace Cristo (prefiguración del dualismo Cristo-Augusto). La fuente de Orosio es Justino, *Epítome* I 1, 4.

798 Se trata de Sammuramat (a la que Herodoto llamó Semíramis), esposa de Shamshi-Adad V de Asiria (823-811 a. C.) y regente de Adad-Nirari III (810-782 a. C.). Hay aquí un gran salto cronológico, sin embargo para Orosio Semíramis es la esposa de Nino.

799 Orosio, *Hist.* VII, 2, 3: «Praecipue cum, vindicante libertatem suam Roma, tunc quoque Iudaeorum populus, qui apud Babylonam sub regibus serviebat, in sanctam Hierusalem recepta libertate redierit templumque Domini, sicut a prophetis praedictum fuerat, reformarit».

800 Corresponde a Arbaces de Media. Nombrado gobernador de este territorio, se sublevó contra los asirios hacia el 788 a. C. Fundó el imperio medo y estableció su capital en Ecbatana (759 a. C.).

801 Orosio, *Hist.* II 3, 3: «así también Roma, después de idéntico número de años, esto es, 1160 y casi cuatro, por los godos y su rey Alarico, conde también suyo, es espoliada de sus riquezas pero no del reino, permanece aún y reina intacta».

802 H.-I. Marrou, «Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique», 1970, p. 74.

803 Orosio, *Hist*. II 3, 4.

Orosio pone de relieve estos paralelismos para mostrar cómo la historia de los dos reinos forma parte de los planes divinos. Antes de señalar nuevas analogías, al inicio del libro VII retoma las ya expuestas:

Hist. VII 2, 1-2: «*Principio secundi libelli cum tempora Romanae conditionis stili tenore perstringerem, multa convenienter inter Babylonam urbem Assyriorum tunc principem gentium et Romam aeque nunc gentibus dominantem conpacta conscripsi:* 2. *fuisse illud primum, hoc ultimum imperium; illud paulatim cedens, at istud sensim convalescens; defluxisse illi sub uno tempore novissimum regem, cum isti primum fuisse; illam deinde tunc invadente Cyro captam velut in mortem concidisse, cum istam fiducialiter adsurgentem post expulsos reges liberis uti coepisse consiliis*».

«Al principio del libro II, al tratar, siguiendo nuestro relato, los tiempos de la fundación de Roma, mencioné muchas coincidencias entre Babilonia, ciudad de los asirios, en aquel tiempo dueña de los pueblos, y Roma, igualmente hoy dominadora de los pueblos. 2. Dije que aquél fue el primero y éste el último imperio; que aquél perdía fuerza poco a poco mientras éste la acrecentaba; que aquél perdió su último rey en la misma época en que en éste nació el primero; que aquél, invadido y en poder de Ciro, cayó como muerto, cuando éste, que crecía confiadamente después de la expulsión de los reyes, se gobernaba con libertad».

Hist. VII 2, 7: «*Dictum est etiam, vastatae per Medos Babyloniae et inruptae per Gothos Romae pares admodum annorum numeros cucurrisse*».

«Se dice también que el mismo número de años ha transcurrido para Babilonia hasta que fue devastada por los medos, y para Roma hasta que fue asaltada por los godos».

A los ya señalados hasta aquí, Orosio va a añadir un nuevo sincronismo particularmente revelador:

5. *Hist*. VII 2, 13-15: Abrahán nació en el año 43 del reinado de Nino (primero de todos los reyes), cuyo padre es Belo. De la misma forma, Cristo nació en el reinado de Augusto (primero de todos los emperadores), cuyo padre es César. El nacimiento de Cristo se produjo el año 42 del inicio del reinado de César. Orosio explica este año de diferencia de una forma bastante ingeniosa: no es Cristo quien nace en el año cuadragésimo tercero, sino este año el que nace en Cristo. De esta forma, Cristo se presenta como imagen del propio tiempo.

Hasta aquí Orosio ha desvelado parte de los ocultos designios divinos: «*ut tanto arcano ineffabilium iudiciorum Dei ex parte patefacto*»[804], los relativos a los paralelismos cronológicos entre Babilonia y Roma, pero queda por explicar el hecho esencial que diferencia el último del primero de los reinos: el cristianismo.

804 Orosio, *Hist*. II 3, 5: «de tal modo que el gran secreto de los inefables juicios de Dios sea parcialmente descubierto».

VI.4.3.3. Una diferencia esencial: el cristianismo

Orosio está convencido del profundo paralelismo entre Babilonia y Roma. En *Hist*. II 3, 6-7 se detiene a reflejar sus semejanzas: *ortus, potentia, tempora, magnitudo, bona, mala,* son comunes a los dos reinos. Sin duda, podemos aceptar el carácter providencial de ambos. Con todo, una diferencia los hace distintos, la manifestación de Cristo durante el Reino romano. Pero esta sola diferencia es esencial y marca su destino.

Hist. II 3, 6-7: *«Ecce similis Babyloniae ortus et Romae similis potentia, similis magnitudo, similia tempora, similia bona, similia mala; tamen non similis exitus similisve defectus. Illa enim regnum amisit, haec retinet; illa interfectione regis orbata, haec incolumi imperatore*[805] *secura est. Et hoc quare? Quoniam ibi in rege libidinum turpitudo punita, hic Christianae religionis continentissima aequitas in rege servata est*».

«Babilonia y Roma han tenido semejante origen, semejante potencia, semejante grandeza, semejantes tiempos, semejantes bienes, semejantes males; pero no semejante fin o desaparición. Aquélla perdió el reino, ésta en cambio lo conserva; aquélla quedó huérfana con el asesinato de su rey, ésta permanece segura con su emperador a salvo. Y esto, ¿por qué ha sucedido? Porque allí fue castigada en su rey la infamia de las pasiones; aquí, en cambio, la moderadísima equidad propia de la religión cristiana ha sido preservada en la persona de su rey».

A pesar de sus profundas similitudes, el destino de Roma es distinto del de Babilonia: «*tamen non similis exitus similisve defectus*». En primer lugar, porque no podemos conocer el final del tiempo, pero, sobre todo, porque Roma goza de una especial protección divina, ya que en ella se ha manifestado la religión cristiana. Roma adquiere así una dimensión teológica privilegiada.

VI.4.4. Repercusión de la fórmula orosiana. Agustín

Para concluir este tema es necesario señalar que el esquema orosiano no tuvo gran repercusión histórica[806]. Sus grandes novedades (el situar a Cartago en el tercer puesto de la serie y el hecho de dotar a los reinos de una situación espacial demasiado precisa) presentaban por su propia naturaleza una seria restricción interpretativa para cualquier tratadista futuro. O esto era

---

805 En el plano lingüístico podemos observar cómo en este párrafo Orosio utiliza indistintamente los términos *imperator* y *rex* para referirse al emperador romano.

806 W. Goez, *Translatio imperii*, 1958, 1958, pp. 48s. El obispo alemán Otón de Frisinga (1111-1158) es el historiador que más ha empleado a Orosio, pero, también en este caso, está claro que no puede aceptar la teoría orosiana de los cuatro reinos. En su lugar continúa con la idea de la *translatio imperii*. Así, considera que el poder pasó de Roma a los griegos (bizantinos), de éstos a los francos (carolingios), de los francos a los lombardos y de los lombardos a los germanos. En su relación de emperadores romanos incluye a Carlomagno como sexagesimoquinto emperador, a Otón el Grande como septuagesimoséptimo y a Otón III como octogesimosexto. Cf. A. D. von den Brincken, *Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*, 1957.

correcto en todos sus términos o no permitía un uso posterior. La interpretación de Orosio, demasiado explícita, es la del vidente que falla en su predicción. Por tanto, un esquema lineal, más ambiguo y simbólico, como el de Daniel, tenía mayores posibilidades reinterpretativas. La formula de Orosio, demasiado cerrada, no las permitía.

El propio Agustín comentará (en 424/426) las profecías de Daniel y elogiará la interpretación de Jerónimo, no así la del presbítero hispano[807]. Como hemos visto anteriormente, Agustín desaprobó las conjeturas históricas de Orosio. El obispo de Hipona ignoró intencionadamente la interpretación de su discípulo, consideró que éste había entendido mal el sentido del texto de Daniel.

La visión de la historia universal del discípulo no coincidía con la del maestro. En primer lugar porque Agustín se identificaba más con una división en seis edades que equivaldrían a los seis días del Génesis que preceden al sábado eterno[808]; pero, fundamentalmente, por el enfoque escatológico de la obra de Orosio. Las predicciones históricas sugeridas más o menos abiertamente por su discípulo no gustaron a Agustín. Éste se muestra mucho más prudente a la hora de descifrar las profecías[809]. La interpretación de Orosio, demasiado concluyente, no tenía futuro.

* * *

<table>
<tr><th colspan="5">Síntesis de las estructuras de las Historias</th></tr>
<tr><td>7 libros:</td><td colspan="2">Libro I</td><td>Libros II-III-IV-V-VI</td><td>Libro VII</td></tr>
<tr><td>2 tempora:</td><td colspan="3">Tempora praeterita</td><td>Tempora Christiana</td></tr>
<tr><td>Hª tripartita:</td><td colspan="2">De Adán a la fundación de Roma</td><td>De la fundación de Roma hasta Augusto</td><td>Desde Augusto...</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Hª cronológica:</td><td colspan="4">5618 años...</td></tr>
<tr><td>De Adán a Nino: 3184 años</td><td colspan="2">De Nino (Abraham) a Augusto (Cristo): 2015 años</td><td>Desde Augusto (Cristo) ...</td></tr>
<tr><td>4 regna:</td><td>–</td><td colspan="2">4 regna: Babylon. Maced. Afric. Roman.</td><td>Regnum Romanum</td></tr>
</table>

807 Agustín, *Civ. Dei* XX 23.

808 La doctrina de las seis edades fue frecuente en el cristianismo primitivo y se puede encontrar en varios pasajes de Agustín. El obispo de Hipona parte de una división ternaria de tipo biológico (*Civ. Dei* X 14): infancia, juventud y madurez, que dan lugar a grandes etapas históricas que a su vez se dividen en dos: *infantia*, *pueritia*, *adulescentia*, *iuventus*, *aetas senior* y *senectus*, que se corresponden a las siguientes seis épocas en que se divide la historia: desde Adán hasta el Diluvio; desde el Diluvio hasta Abrahán; desde Abrahán a David; desde David al exilio de Babilonia; desde el exilio de Balilonia al nacimiento de Cristo; y, por último, desde el nacimiento de Cristo hasta el fin del mundo. En 2 P 3, 8, se podía encontrar que para Dios «un día es como mil años», lo que, relacionado con los días de la Creación, permitía suponer una historia de la humanidad de seis milenios. Pero, para Agustín, la duración de la última edad no se puede conocer, porque, como se dice en Hch 1, 7: «a vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad».

809 Por ejemplo, sobre la interpretación del sueño de Daniel (Dn 7), Agustín muestra sus temores a crear falsos paralelismos explicativos, *Civ. Dei* XX 24: «vereri me sane fateor, ne in decem regibus, quos tanquam decem homines videtur inventurus Antichristus, forte fallamur... Quid enim si numero isto denario universitas regum significata est, post quos ille venturus est: sicut millenario, centenario, septenario significatur plerumque universitas...?» («confieso sinceramente mi temor a que, al considerar como hombres los diez reyes que podría encontrar el Anticristo, posiblemente nos engañemos... ¿Quién sabe si en el número diez está significada la totalidad de los reyes, tras de los cuales vendrá aquél, del mismo modo que en el número mil, cien o siete, se indica con frecuencia la totalidad?»).

CAPÍTULO VII

LA IDEOLOGÍA HISTÓRICO-POLÍTICA

VII.1. EL SENTIDO DE LA HISTORIA

En disputa con los nostálgicos del paganismo, los cuales habían denunciado la implantación del cristianismo como causa de los males que afligían al Imperio romano, Orosio escribió sus *Historiae adversus paganos*. Con anterioridad y de forma similar, en los libros I-III de la *Ciudad de Dios*, Agustín había realizado un estudio discontinuo de algunos sucesos del pasado romano para poner de manifiesto las penalidades sufridas por Roma a lo largo de los siglos. Sin embargo, el obispo de Hipona no disponía del tiempo preciso para ocuparse de la historia completa y factual de esta *civitas terrena*; en estas circunstancias, nada tiene de extraño que encargara a un discípulo un trabajo más exhaustivo y metódico sobre ese pasado. Así nació la obra de Orosio, primero con una intención apologética, pero acaba siendo propiamente una historia. Una historia cristiana que posee unos componentes y peculiaridades específicos, y también un sentido. Analicemos estos elementos.

VII.1.1. Universalismo y providencialismo orosianos. *Potentia* y *patientia Dei*

La primera característica que define las *Historiae adversus paganos* es su sentido universalista[810]. Orosio se propone narrar la historia de la humanidad sobre la tierra desde la creación del mundo (*ab orbe condito*) hasta su propio tiempo, imbuido por la idea de totalidad; su perspec-

---

810 El universalismo de las *Historias* ha sido destacado por todos los estudiosos. A modo de ejemplo, M. de Castro, «El hispanismo en la obra de Orosio», *CEG* IX, 1954, pp. 200s, señala: «su obra es el primer libro universalista: empieza en el paraíso terrenal y acaba con las invasiones bárbaras de su tiempo... el primer caso que se daba hasta entonces de enfocar la Historia en su totalidad. Considero esto como una de las características principales en la obra de nuestro autor, que, por haberla olvidado, ha llevado a más de uno a ver en él, falsamente, ciertos atisbos de nacionalismo, que no existen».

tiva universalista es tanto cronológica como geográfica: «*non solum rerum ac temporum sed etiam locorum scientiam*»[811]. También tiene un carácter universalista su elección del sujeto de la Historia: el género humano[812]; en consecuencia, toda la acción se presenta como única.

El propio pensamiento teológico cristiano exige esta unidad de criterio. Este pensamiento viene marcado por la relación ininterrumpida que Dios establece con el mundo, la cual, según el presbítero hispano, es posible reconocer en los acontecimientos históricos. Esto define la segunda característica de las *Historias*: el providencialismo. «La novedad –señala M. de Castro– no está en decir de una manera general que la Historia está en las manos de Dios, doctrina sostenida anteriormente por los estoicos, sino en querer mostrar el influjo de su mano en cada acontecimiento»[813]. La historia cristiana se presenta como el desarrollo de la conciliación necesaria entre la soberanía de Dios y la libertad humana. Orosio, como ya expuso en el *Liber apologeticus*, insiste particularmente en la omnipotencia divina. El providencialismo orosiano es la aplicación histórica de este atributo: «si somos criaturas de Dios, también somos objeto de su tutela»[814].

Un texto particularmente interesante para comprender los términos de esta relación lo encontramos a comienzos del libro VII. El capítulo primero de este libro es una especie de prólogo en el que el presbítero afirma que en su obra se han aportado pruebas suficientes que demuestran que el único y verdadero Dios dispuso el mundo como un proceso en el que se ha manifestado a la vez su poder (*potentia*) y su paciencia (*patientia*)[815].

Hist. VII 1, 1: «*Sufficientia ut arbitror documenta collecta sunt, quibus absque ullo arcano, quod paucorum fidelium est, probari de medio queat, unum illum et verum Deum, quem Christiana fides praedicat, et condidisse mundum creaturamque eius, cum voluit, et disposuisse per multa, cum per multa ignoraretur, et confirmasse ad unum, cum per unicum declaratus est, simulque potentiam patientiamque eius multimodis argumentis eluxisse*».

«Pienso que se han reunido pruebas suficientes, gracias a las cuales y sin ningún secreto, que sólo entenderían unos pocos fieles, se puede probar que aquel único y verdadero Dios, el que predica la fe cristiana, ha creado el mundo y todas sus criaturas cuando quiso, que lo dispuso en muchas formas, aunque en muchas formas fue ignorado, y que lo reafirmó en la unidad, cuando por uno se manifestaba[816], y que, al mismo tiempo, ha mostrado su potencia y su paciencia mediante diversas evidencias».

---

811 Orosio, *Hist*. I 1,17: «no sólo los hechos y las épocas, sino también los lugares». Para abordar la dimensión geográfica, Orosio hace preceder su historia universal de una descripción general del mundo: *Hist*. I 2. El principal estudio sobre este capítulo es el libro de Y. Janvier, *La géographie d'Orose*, 1982.

812 Orosio habla de *genus humanus* en numerosas ocasiones, *Hist*. I 1, 15; I 3, 5; VI 22, 7; VII 16, 4; VII 37, 17; VII 38, 5; *L. apol.* 19, 6.

813 M. de Castro, «El hispanismo...», 1954, p. 202.

814 Orosio, *Hist*. II 1, 2: «si creatura Dei, merito et dispensatio Dei sumus». La omnipotencia divina se destaca asimismo en *Hist.* IV 5, 8.

815 Sobre las similitudes del concepto *patientia Dei* en Lactancio, véase E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 97, n. 34.

816 *Per unicum*, es decir, por Cristo.

Según este texto, la historia demuestra el compromiso entre la *potentia* y la *patientia Dei*. Por un lado, el poder de Dios (*potentia*) se ha mostrado en la historia de muchos modos: providencialismo. Por otro lado, su *patientia* permite al hombre actuar con una cierta libertad. Ésta es una de las claves de la teología de la historia orosiana: sin menoscabo de su poder[817], Dios tolera un margen de libertad de actuación al ser humano. Esta libertad es definida como una *licentia*, un permiso: «pero –continúa el presbítero–, habiendo abusado de la bondad del Creador, que le había otorgado la libertad, ha convertido el permiso en contumacia»[818]. En esta frase encontramos otra de las claves de la historia orosiana: el *abusus* de la libertad, es decir, la *contumacia*, la desobediencia permanente a la ley divina, en definitiva, el pecado. En cierto modo, podemos decir que Orosio continúa en las *Historias* su controversia antipelagiana, la noción de pecado se encuentra vinculada irremisiblemente a la de hombre.

En este primer capítulo del libro VII Orosio no olvida la finalidad apologética y polemista que mueve su obra. Por eso, tras la anterior declaración de los fundamentos de su teología de la historia, va a tratar de responder a las objeciones que le puedan plantear algunos de sus adversarios paganos, sin duda gente culta, ejercitada en el estudio de la filosofía antigua. Sólo de un tipo de gente así cabía esperar una pregunta sobre la contradicción que pudiera haber entre la *potentia* y la *patientia Dei*: «sobre este asunto entiendo que algunas mentes estrechas y torpes se escandalicen de que se mezcle tanto poder con una paciencia tan amplia»[819]. La pregunta incisiva de estos paganos se impone inmediata: si el poder de Dios era ilimitado, ¿no podría haber creado un mundo mejor? Y, entonces, ¿qué necesidad había de tan dilatada paciencia?

Hist. VII 1, 2: «*Si enim potens erat, inquiunt, creare mundum, componere pacem mundi, insinuare mundo cultum ac notitiam sui, quid opus fuit tanta vel, ut ipsi sentiunt, tam perniciosa patientia, ut in ultimo erroribus cladibus laboribusque hominum fieret, quod a principio virtute eius, quem praedicas, Dei sic potius coepisse potuisset?*».

«Si, en efecto, dicen ellos, Dios tenía poder para crear el mundo, establecer la paz del mundo, introducir su culto en el mundo y su conocimiento, ¿qué necesidad había de tanta, o, por decirlo con sus propias palabras, de tan perniciosa paciencia, para que, finalmente, se realizase con errores, calamidades y sufrimientos de los hombres lo que podía haber comenzado mejor desde el principio, por la virtud de ese Dios que predicas?».

817 Orosio dejó escrito en el *L. apol.* 26, 3: «in omnibus potentiae Dei ratio coniuncta est» («en todas las cosas la potencia de Dios está unida a la razón»). Cf. apartado IV.4.1. de este trabajo.

818 Orosio, *Hist*. VII 1, 3: «sed abusum bonitate creatoris libertatem indulgentis in contumaciam vertisse licentiam». La misma idea en *Hist.* I 3, 1: «continuo iniustam licentiam iusta punitio consecuta est».

819 Orosio, VII 1, 2: «in quo quidem angustas deiectasque mentes offendi paulisper intellego, quod tantae potentiae patientia tanta miscetur».

Aquí, el problema de fondo pone en relación la bondad y la paciencia divinas[820]. La cuestión es ésta: ¿podía Dios haber creado un mundo más perfecto en el que no existiera el mal? Como respuesta, Orosio ofrece una exposición de los principios básicos de su teología de la historia. Señala que Dios no es el responsable de las miserias del mundo, al contrario, el respeto de la libertad de las criaturas hace posible que éstas se desvíen de sus planes y caigan en el pecado; el pecado es una degeneración de la perfección original: «desde el principio el género humano fue creado e instituido para, viviendo bajo la religión, en paz y sin sufrimiento, fruto de la obediencia, merecer la eternidad»[821]. La causa de los males de la humanidad está en la «desobediencia». Por lo tanto, la *patientia Dei* resulta necesaria al objeto de permitir al hombre el retorno a la paz (*cum pace*) y a la religión (*sub religione*), es decir, la reconciliación con Dios. La historia de la humanidad es, por así decirlo, la crónica de la *patientia Dei*:

Hist. VII 1, 4: «*iustamque nunc esse patientiam Dei et iustam in utramque partem, ut nec contemptus disperdat in totum cui misereri velit et affici laboribus dum velit sinat contemptus potens; deinde subsequens esse, iuste semper adhibere quamvis ignoranti gubernationem, cui aliquando pie restituturus sit paenitenti antiquae gratiae facultatem*».

«por lo cual, la paciencia de Dios ahora es justa, y justa en dos sentidos: primero, porque, aunque despreciado, no aniquila completamente a quien quiere tratar con misericordia, y permite, omnipotente, que quien lo ha despreciado se corrija con sufrimientos mientras él quiera; asimismo, en segundo lugar, porque siempre, incluso si se es ignorado, es posible gobernar con justicia a aquél que un día podrá ser piadosamente restituido, en virtud de la penitencia, al don de la antigua gracia».

La historia cristiana se nos presenta como un proceso de expiación y sufrimiento, una travesía que, según éste último texto, ha de permitir la reposición en el hombre del don de la gracia original. Este punto es muy significativo de la posición orosiana, pero su estudio lo llevaremos a cabo cuando estudiemos la relación entre el pecado y la gracia en este mismo capítulo.

VII.1.2. El contenido de las *Historias*

Hemos señalado el carácter universalista de la obra histórica orosiana; no obstante, un proyecto tan ambicioso como éste se halla sujeto necesariamente a algunas limitaciones. El

---

820 El problema del origen del mal es central en la teología cristiana; si el mundo procede de la sabiduría y bondad divinas ¿por qué existe el mal? ¿cuál es su origen? ¿quién es responsable de él? No es éste el lugar para abordar estas cuestiones que han preocupado a los filósofos a lo largo de la historia. Las mismas preguntas están planteadas por Agustín en *Conf*. VII 5, 7; y en VII 7, 11 señala: «quaerebam unde malum, et non erat exitus».

821 Orosio, *Hist*. VII 1, 3: «ab initio creatum et institutum humanum genus, ut sub religione cum pace sine labore vivens, fructu oboedientiae aeternitatem promereretur». El pecado original causa la muerte, *L. apol.* 26, 5. Rm 5, 12-17; 6, 23.

propio historiador es consciente de la enormidad de su tarea y descarga su labor tanto en lo referente al contenido como respecto al método interpretativo de los sucesos históricos[822].

VII.1.2.1. El pecado de Adán como punto de partida

El planteamiento de las *Historias* obedece a unos postulados ideológicos bien definidos. Desde el comienzo de la obra, Orosio pone en juego toda una serie de premisas que van a ir mostrando su concepción cristiana de la Historia en oposición a la concepción pagana: Adán y el pecado, que para sus interlocutores paganos no son elementos relevantes, ni integrantes siquiera, del relato histórico, se hallan en Orosio en el origen mismo de la historia de la humanidad. Para el presbítero, el pecado de Adán marca el inicio de la historia universal: «yo he decidido mostrar las miserias humanas desde el primer pecado de los hombres»[823]. Este texto señala también el contenido preferente de su obra: las *miseriae* del género humano. Del pecado original proceden los males del mundo en forma de castigos por los pecados: «con el primer hombre han comenzado el pecado y el castigo del pecado»[824]. La historia es el drama que vive la humanidad a causa del pecado, pues, por el pecado de Adán, todo el género humano ha sido condenado: «la prevaricación del primer hombre y la condenación de su descendencia y de su vida, y, en consecuencia, la perdición de todo el género humano»[825]. La historia de la humanidad se inicia con el primer hombre, Adán; o dicho más exactamente, la historia de las desgracias de la humanidad se inicia con el pecado del primer hombre, el pecado original.

VII.1.2.2. El hilo conductor: las miseriae

«crudelis ubique
luctus ubique pavor et plurima mortis imago»
Aen. II 368-369

Estos versos de Virgilio, intercalados en el libro II de las *Historiae adversus paganos*[826], nos ofrecen una imagen adecuada de lo que Casimiro Torres ha llamado «el pesimismo de Orosio»[827]. En ellos, a propósito de un episodio de la guerra entre Roma y Veyes, Orosio recoge las palabras del poeta y amplía a todo el mundo lo que Virgilio declara sobre Troya: «*quod poeta*

---

822 El papel de la *brevitas* ha sido destacado en Orosio; véase L. de Coninck, «Orosius on the virtutes of his narrative», *AncSoc* XXI, 1990, pp. 45-57; C Corbellini, «*Brevitas e veritas* nella storia di Orosio», *MGR* IX, 1984, pp. 297-314; E. Sánchez Salor, «La función de la *brevitas* en la Historiografía cristiana», en *Humanitas in honorem A. Fontán*, 1992, pp. 155-163.

823 Orosio, *Hist*. I 1, 4: «ego initium miseriae hominum ab initio peccati hominis ducere institui». Orosio critica a los historiadores paganos que han comenzado su narración por Nino, rey de Babilonia, *Hist*. I 1, 3: «quasi vero eatenus humanum genus ritu pecudum vixerit» («como si hasta entonces el género humano hubiera vivido a la manera de animales»).

824 Orosio, *Hist*. I 1, 11: «ab ipso primo homine peccatum punitionemque peccati coepisse». A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo...*, 1987, p. 280: «inizio della storia, *initium hominis*, *initium peccati*, *initium punitionis*, *initium miseriae* coincidevano in un medesimo punto, Adamo».

825 Orosio, *Hist*. I 3, 5: «...de praevaricatione primi hominis et condemnatione generationis vitaeque eius ac deinde de perditione totius generis humani...». La teoría aquí expuesta no difiere de la doctrina agustiniana del pecado original. El obispo de Hipona ve a la humanidad como *massa damnata* a consecuencia del pecado de Adán. Cf. apartado IV.4.4. de este trabajo, a propósito de lo expuesto por Orosio en *L. apol.* 26-33.

826 Orosio, *Hist*. II 5, 10.

827 C. Torres, «Los siete libros de la *Historia contra los paganos*, de Paulo Orosio», *CEG* III, 1948, p. 42.

praecipuus in una urbe descripsit, ego toto orbe dixerim»[828]. Se sintetiza así el sentido universalista y el contenido predilecto de las *Historias*: los *mala* y las *miseriae* del mundo. En el prólogo de la obra, al explicar el mandato de Agustín, el presbítero nos ofrece una relación de desgracias que debían componer la materia principal de su obra[829]. Orosio nos ofrece un catálogo de los diversos modos en que podían presentarse las desgracias de la humanidad: guerras, epidemias, hambres, terremotos, inundaciones, etc. La historia se convierte así en una sucesión de desgracias, de *miseriae*. Éstas pasan a ser el «motivo conduttore»[830], el «denominatore comune»[831], el «punto di convergenza»[832] de las *Historiae adversus paganos*.

Del catálogo de desgracias expuesto en el *praeceptum* cabe diferenciar dos tipos de males: por un lado, la guerra; por otro, los estragos que afectan a la tierra: terremotos, volcanes, inundaciones, etc. En el primer caso el protagonismo de la acción corresponde directamente al hombre; en el segundo, se trata de desgracias producidas por la naturaleza pero que también sufre el género humano. Veámoslas.

VII.1.2.2.1. El mal por antonomasia: la guerra. La peor de las *miseriae* de la humanidad es la guerra. Resulta enormemente revelador descubrir que el término *bellum* es el sustantivo más repetido en la obra de Orosio, en la que aparece nombrado 609 veces, sobresaliendo sobre el segundo sustantivo más citado: *Deus*, con 393 frecuencias[833]. Este dato objetivo demuestra la importancia que para Orosio tiene la guerra, el mayor y más execrable de los *mala* que sufre la humanidad. En estas circunstancias, es imprescindible preguntarse qué sentido tiene la guerra en el pensamiento orosiano.

En primer lugar, hay que resaltar la originalidad de Orosio en este tema. El presbítero no es un historiador de «hazañas bélicas» ni de *res gestae*, sino, por el contrario, el más firme enemigo de la guerra, probablemente el mayor antibelicista del mundo antiguo. Orosio realiza una historia de las penalidades producidas por la guerra. Este punto de vista supone una severa crítica a la historiografía pagana, para la que la Historia es en cierto modo una «historia de la guerra»[834]. Roma había justificado sus continuas conquistas como resultado de una especie de predestinación religiosa: «*tu regere imperio populos, Romane, memento*», y con la coartada de la justicia, tal es el sentido del «*debellare superbos*» del libro VI de la Eneida[835].

---

828 Orosio, *Hist*. II 5, 10.

829 Orosio, *Hist*. I, pról.10.

830 E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 88.

831 A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo...*, 1987, p. 276: «il denominatore comune di tutte quelle epoche trascorse...; e difatti nella panoramica orosiana tutta la storia dell'uomo si traduce in una successione ossessiva di sciagure, di *miseriae*».

832 *Ibidem*, p. 277.

833 *Pauli Orosii operum concordantiae*, ed. A. Encuentra, 1998, pp. 145-154, 326-332. Este énfasis en la guerra destaca más aún si tenemos en cuenta que los sustantivos de su campo semántico se hallan igualmente entre los más citados: *exercitus* (238 frecuencias), *hostis* (228), *dux* (153), *pax* (125), *miles* (114), *copiae* (104), *caedes* (97), etc.

834 Desde el principio de su obra Orosio quiere diferenciarse de los historiadores paganos que «nihil nisi bella cladesque descripserint» (*Hist*. I 1, 11). F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, p. 385: «Orosio inaugura un nuovo modello storiografico: non cronista né cantore di guerre, egli è storico della civiltà... Egli parla di *bellorum miseriae*: e la sua condanna della guerra è totale e sensa remissione».

835 Virgilio, *Eneida* VI, 851 y 853.

Por el contrario, no se puede encontrar en Orosio la noción de «*iustum bellum*» referida a la expansión territorial de Roma, tal como la había expresado incluso Agustín[836]. Orosio va a criticar abiertamente el expansionismo de la Roma republicana. Esta misma perspectiva se aplica a todos los generales conquistadores de épocas pasadas que, lejos de ser elogiados como héroes victoriosos, se convierten para el historiador hispano en personajes crueles, protagonistas de innumerables actos de violencia. Tal es el caso de Filipo de Macedonia: «a lo largo de veinticinco años, la perfidia, el salvajismo y la ambición de un solo rey provocó incendios de ciudades, destrucciones de guerras, sometimientos de provincias, masacres humanas, robos de bienes, botín de ganados, la venta de los bienes de los muertos y la esclavitud de los vivos»[837]. Incluso el propio Alejandro Magno, figura mítica en la historiografía pagana, es valorado de forma negativa en las *Historias*[838].

Las victorias de Roma –señala Orosio en el inicio del libro V– se consiguieron a costa de la ruina de muchos pueblos; pero ni la propia Roma se libró de los desastres de la guerra: «pues no debemos olvidar las guerras serviles, sociales, civiles y de fugitivos, las cuales no han proporcionado ningún fruto y sí, en cambio, grandes miserias»[839]. Repitiendo y ampliando el anterior catálogo de guerras dentro del esquema de la *comparatio temporum*, Orosio se horroriza al pensar que la guerra ha sido el modo de vida de los romanos[840]: «¿quién, pregunto, puede oír sin horrorizarse, no ya el relato de tales guerras, sino tan sólo la mención de tan grandes guerras: exteriores, serviles, sociales, civiles, de fugitivos?»[841]. Hasta tal punto la guerra había formado parte de la idiosincrasia romana que, durante las guerras civiles, se dijo que la magnitud de la gloria podía medirse por la cantidad de crímenes cometidos[842].

---

836 Agustín, *Civ. Dei* IV 15: «iniquitas enim eorum, cum quibus iusta bella gesta sunt, regnum adiuvit ut cresceret» («ha sido la injusticia de los enemigos lo que ha provocado las guerras justas, produciendo el crecimiento del estado»). La guerra justa, argumentada como legítima defensa, es una tesis tradicional en la historiografía romana, que contempla la guerra con cierta dosis de pacifismo: Roma es atacada y se ve obligada a defenderse; así, por ejemplo, en Salustio, *Con. Catilinae* VI 4; incluso César presenta la conquista de la Galia como una guerra defensiva; Cicerón condena todas las guerras ofensivas, *De officiis* I 35. Según Horacio, *Od*. I 1, 24, «bella matribus detestata». Aunque también se justifica sin tapujos el imperialismo romano; Floro, *Epítome* I 1, 18: «placitum diis ut gentium Roma poteretur».

837 Orosio, *Hist*. III 14, 10: «per viginti et quinque annos incendia civitatum, excidia bellorum, subiectiones provinciarum, caedes hominum, opum rapinas, praedas pecorum, mortuorum venditiones captivitatesque vivorum unius regis fraus ferocia et dominatus agitavit».

838 Por ejemplo: Orosio, *Hist*. III 23, 6: «Alexander per duodecim annos trementem sub se orbem ferro pressit» («Alejandro oprimió con las armas durante doce años al mundo, que tembló bajo él»). La figura de Alejandro fue elogiada como unificador de la humanidad por la segunda sofística. Pero, asimismo, los estoicos recuerdan la violencia cometida con sus amigos, sus pasiones desenfrenadas y el fracaso que siguió a su muerte. Sobre el papel que juega Alejandro como prototipo en el planteamiento apologético de las *Historias*, cf. M. Sordi, «Alessandro e Roma nella concezione storiografica di Orosio», *Hestiasis* I, 1986, pp. 163-182. Para la autora la condena de Alejandro por Orosio tiene su origen en Séneca.

839 Orosio, *Hist*. V 1, 1: «neque enim parvi pendenda sunt tot bella servilia, socialia, civilia, fugitivorum, nullorum utique fructuum et magnarum tamen miseriarum».

840 B. Lacroix, *Orose et ses idées*, 1965, pp. 112s.

841 Orosio, *Hist*. V 24, 9: «quis rogo audire non horreat non dicam bella talia, sed vel nomina tanta bellorum, externa, servilia, socialia, civilia, fugitivorum?». También en *Hist*. VI 12, 8 señala que Roma no pudo evitar sufrir ella misma las desgracias que produjo en otros: «sed ne ipsa quidem Roma clades, quas intulit, evitavit».

842 Orosio, *Hist*. V 19, 16: «... in tantum continuata sunt bella civilia, ut magnitudo laudis adpendenda ex magnitudine sceleris putaretur».

Orosio realiza una rigurosa crítica de la guerra civil. Para el presbítero la *superbia* es *omnium malorum initium*. Estos *mala* son las guerras civiles[843], a las que considera la mayor de las tragedias humanas pues suponen el enfrentamiento entre hermanos[844].

No obstante, la guerra civil en tiempos cristianos es vista como algo muy distinto. Orosio califica con los adjetivos *iustus* y *necessarius* el motivo que empujó al emperador romano Teodosio a iniciar la guerra civil: «*iustis necessariisque causis ad bellum civile permotus*»[845]; el *casus belli* fue acabar con la sublevación de Máximo en 383. Así, la represión por el legítimo emperador puede calificarse como «guerra justa». La victoria en Aquileya (387), obtenida por Teodosio sobre Máximo, se produjo –según el presbítero– casi sin derramamiento de sangre[846], lo que aporta un segundo elemento distintivo de las guerras civiles en tiempos cristianos.

Un episodio similar a éste se repite con la insurrección de Eugenio, derrotado a su vez por Teodosio junto al río Frígido (394). Tras narrar el suceso, Orosio recapitula los componentes de esta acción desde su punto de vista apologético: «yo no desprecio a nuestros detractores. Que ellos presenten una sola guerra, desde la fundación de Roma, que fuera emprendida por una obligación tan piadosa, llevada a cabo con una felicidad tan divina, que terminara con una benevolencia tan clemente, en la cual el enfrentamiento no supuso una grave matanza, ni la victoria una cruenta venganza, y entonces les concederé quizás que estas cosas no han sido concedidas por la fe de un comandante cristiano»[847]. El presbítero dibuja un panorama idílico de los motivos, desarrollo y consecuencias de las guerras civiles en los *tempora Christiana*; éstas quedan diferenciadas radicalmente de las guerras civiles de los tiempos paganos por tres elementos: un motivo justo, la pérdida de pocas vidas humanas y la victoria de la causa legítima por su fe en Dios.

Hist. V 22, 7: «*Nam cum plerumque improbi tyranni temere invadentes rempublicam usurpatoque regio statu Romani imperii corpus abruperint atque ex eo bella vel per se iniusta inportarint vel in se iusta commoverint...*».

Hist. V 22, 10: «*Verumtamen cum in hisce temporibus omnia plus necessitatis adferant et minus pudoris, hoc est causa pugna victoria, vel pro extinguenda insolentia tyrannorum vel pro cohibendo sociorum defectu vel pro inurento ultionis exemplo*».

«Pues, de hecho, en varias ocasiones, tiranos infaustos[848] se han apoderado temerariamente del estado y, usurpado el estatuto de rey, han quebrado el cuerpo del Imperio romano, y, como consecuencia de esto, han provocado guerras por sí injustas, o bien justas si las suscitaron en su contra». 10. «Pero, la verdad es que, en nuestro tiempo, todo (es decir, las causas, el combate y la victoria) es fruto más de la necesidad y resulta menos vergonzoso, pues se produce bien para acabar con la insolencia de los tiranos, bien para reprimir la secesión de los aliados, o bien para servir de castigo ejemplar».

---

843 Orosio, *Hist*. VI 17, 6: «omnium malorum initium superbia est: inde exarserunt bella civilia».

844 Orosio, *Hist*. II 18, 1; V 19, 14-22; VI, 14, 4: «atrocissimum… bellum civile».

845 Orosio, *Hist*. VII 35, 2.

846 Orosio, *Hist*. VII 35, 5: «Theodosius incruentam victoriam Deo procurante suscepit».

847 Orosio, *Hist*. VII 35, 20: «non insulto obtrectatoribus nostris. Vnum aliquod ab initio Vrbis conditae bellum proferant tam pia necessitate susceptum, tam divina felicitate confectum, tam clementi benignitate sopitum, ubi nec pugna gravem caedem nec victoria cruentam exegerit ultionem, et fortasse concedam, ut non haec fidei Christiani ducis concessa videantur».

848 Alusión a los usurpadores vencidos por Teodosio: Máximo y Eugenio (*Hist*. VII 35), y al *catalogus tyrannorum* vencidos por el *comes* Constancio: Constantino (III), Constante, Máximo, Jovino, Sebastián, Atalo y Heracliano, relatado en *Hist*. VII 42, 3-14.

Si la guerra es un tema central de las *Historias*, su contrapunto, la paz, lo es igualmente. Orosio prefiere la paz a toda costa; nos resulta por tanto un pacifista[849]. Pero su pacifismo es ante todo ideológico y argumentativo. La paz es el resultado de la implantación del cristianismo, por lo tanto, estamos ante una *pax Christiana*. La paz no fue respetada nunca en el mundo pagano: Orosio recuerda que en el transcurso de casi setecientos años, desde Tulo Hostilio hasta Augusto, en la historia de Roma existió un único paréntesis de paz, pero de ¡sólo un año![850]. En cambio, la paz es uno de los beneficios propios que aporta el cristianismo. A pesar de las invasiones germanas, Orosio se permite declarar que en su tiempo la guerra le es ajena: «la inquietud de las guerras, que a ellos angustió, nos es desconocida»[851]. Romanos y bárbaros están de acuerdo en obtener la paz por medio de pactos[852], aunque sea comprada al precio del tributo: «el tributo es el precio de la paz. Nosotros pagamos tributo para no padecer las guerras»[853]. El resultado lógico de su teología política es la afirmación de que la guerra ha sido abolida e incluso extirpada de raíz en el inicio de los *tempora Christiana*[854]. Su pensamiento histórico contempla la paz como resultado de la unidad y universalidad del Imperio romano.

VII.1.2.2.2. Las catástrofes naturales. El contenido del *praeceptum* agustiniano es claro: además de las desgracias de la guerra, Agustín pidió a Orosio una recopilación de epidemias, hambres, terremotos, inundaciones, erupciones volcánicas, rayos y granizadas[855], es decir, un catálogo de catástrofes naturales por las que el hombre se ve afectado. No es extraño, pues, que las *Historias* contengan una amplia variedad de fenómenos naturales de este tipo: astronómicos y meteorológicos, terremotos, epidemias y prodigios de diversa índole, es decir, fenómenos que superan el orden cotidiano de la naturaleza[856].

Pero, ¿cuál es su significado? En realidad, obedecen a dos criterios diferentes: en muchos casos son simplemente una acumulación de desgracias en el sentido del precepto agustiniano, es decir, la demostración de los males acaecidos en los *tempora pagana*; sin embargo, otras veces admiten una interpretación más profunda, pues son resultado de la intervención directa de Dios. La clave que descifra el significado de todos estos fenómenos se encuentra expresada en el principio de la obra. No sólo el hombre recibe el castigo por sus pecados, sino que, por culpa del hombre, también la tierra es sometida a castigo: «la sentencia de Dios, creador y juez, destinada

---

849 F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, p. 386: «Orosio è il massimo storico pacifista che l'antichità ci abbia consegnato».

850 Orosio, *Hist*. IV 12, 9. Cf. el apartado VII.2.3.2. «El *signum pacis*: el cierre del templo de Jano», de este mismo capítulo.

851 Orosio, *Hist*. V 1, 12: «inquietudo enim bellorum, qua illi attriti sunt, nobis ignota est». El mismo argumento en *Hist*. III 2, 12. Esta afirmación se entiende mejor si pensamos que Orosio escribe en el norte de África, una provincia «segura».

852 Orosio, *Hist*. III 23, 66-67.

853 Orosio, *Hist*. V 1, 10-11: «tributum pretium pacis est. Nos tributa dependimus, ne bella patiamur».

854 Orosio, *Hist*. VII 2, 16.

855 Orosio, *Hist*. I, pról.10.

856 Los fenómenos reseñados, presentados de la forma adecuada, podrían considerarse como prodigios. Sobre este tema, véase P. Martínez Cavero, «Signos y prodigios. Continuidad e inflexión en el pensamiento de Orosio», *AntgCrist* XIV, 1997, pp. 83-95.

al hombre pecador y a la tierra por culpa del hombre, ha de durar mientras los hombres habiten la tierra»[857]. Como consecuencia del pecado de Adán, la tierra es condenada por Dios[858]; por lo tanto, los desastres naturales en Orosio son la respuesta divina a la depravación humana, al pecado. De esta forma la naturaleza también participa de la historia humana[859]. La condena del primer hombre trae consigo la de toda la humanidad; de igual manera, la tierra en la que habitan los hombres queda castigada para siempre.

Hist. II 1, 1: «*Neminem iam esse hominum arbitror, quem latere possit, quia hominem in hoc mundo Deus fecerit. Vnde etiam peccante homine mundus arguitur ac propter nostram intemperantiam conprimendam terra haec, in qua vivimus, defectu ceterorum animalium et sterilitate suorum fructuum castigatur*».

«No creo que haya actualmente nadie que ignore que Dios creó al hombre y lo puso en este mundo. Por ello, cuando el hombre peca, también el mundo es puesto bajo la acusación, y, para reprimir nuestra intemperancia, también la tierra en la que vivimos es castigada con la muerte de los animales y la esterilidad de las cosechas».

VII.1.2.3. La clave interpretativa: la vis rerum

Con todo, la mera enumeración de desgracias no interesa a Orosio. Pese a lo expuesto en el *praeceptum*, Orosio no siguió *ad litteram*, sino sólo en parte, el mandato agustiniano. Por eso nos resulta particularmente interesante el prólogo del libro III, en el que el presbítero precisa más exactamente el carácter de su estudio. Después de declarar que no es posible recoger todos los hechos históricos: «*nec omnia nec per omnia posse quae gesta et sicut gesta sunt explicari*», trata de distinguirse abiertamente de los demás historiadores tanto por el diferente objetivo que le mueve como por el contenido específico de su obra: «*quippe cum illi bella, nos bellorum miserias evolvamus*».

Hist. III pról. 1: «*nec omnia nec per omnia posse quae gesta et sicut gesta sunt explicari, quoniam magna atque innumera copiossime et a plurimis scripta sunt, scriptores autem etsi non easdem causas, easdem tamen res habuere propositas: quippe cum illi bella, nos bellorum miserias evolvamus*».

«No es posible recoger todos los hechos ni tampoco explicar cómo han sucedido, pues cosas importantes e innumerables han sido escritas por muchos autores, escritores que si bien no tenían los mismos motivos, sin embargo, sí han expuesto los mismos acontecimientos: ellos han tratado las guerras, nosotros las desgracias que las guerras ocasionan».

---

857 Orosio, *Hist.* I 3, 2: «sententiam creatoris Dei et iudicis peccanti homini ac terrae propter hominem destinatam semperque dum homines terram habitaverint duraturam».

858 Gn 3, 17; Is 24, 1 y 3-6.

859 F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, p. 164. E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 81: la tierra se transforma de «semplice cornice degli avvenimenti a soggetto di narrazione, da teatro inerte del dramma a personaggio che partecipa all'azione».

Según este texto, Orosio no pretende narrar las guerras, esto es, su desarrollo externo, sino las *bellorum miseriae*, es decir, las desgracias que conllevan. No se trata únicamente de una variación en el motivo narrativo, sino fundamentalmente de una variación en el planteamiento ideológico, pues, con esta innovación, Orosio pretende no ya describir los acontecimientos históricos sino descubrir su verdadero sentido.

Unas líneas más abajo expone de una forma más precisa el objetivo último de su obra: no la recopilación de un catálogo de *miseriae* sino la comprensión de su significado, esto es, la interpretación del sentido de la historia: «*maxime cum e contrario nos vim rerum, non imaginem commendare curemus*»[860]. Orosio proclama aquí su propósito de alcanzar el significado, la fuerza de los hechos, la esencia de las cosas (*vis rerum*) y no sólo la mera apariencia (*imago*) de los acontecimientos históricos[861].

VII.1.2.4. El binomio **peccatum-punitio.** *Los* **iudicia Dei**

Como consecuencia del método interpretativo y del *praeceptum*, la narración de Orosio se verifica en un doble plano: por un lado, el hilo conductor del desarrollo histórico son las desgracias que ha sufrido la humanidad; complementariamente, hay un intento de explicar el significado interno, revelador, de los acontecimientos históricos de acuerdo con los planes divinos.

Orosio presenta así un Dios juez, a la vez severo y misericordioso[862], pues el hombre sigue siendo objeto de su cuidado: «si somos criaturas de Dios, también somos con razón objeto de su tutela ¿quién puede amar más una obra que aquel que la hizo?»[863].

Hist. I 1, 9: «*primum quia si divina providentia, quae sicut bona ita et iusta est, agitur mundus et homo, hominem autem, qui convertibilitate naturae et libertate licentiae et infirmus et contumax est, sicut pie gubernari egenum opis oportet ita iuste corripi inmoderatum libertatis necesse est*».

«primero porque la Providencia divina, la cual es tan buena como justa, rige al hombre y al mundo; también porque el hombre, por la debilidad de su naturaleza[864] y por la posibilidad de usar su libertad, es débil y contumaz, por lo que necesita ser gobernado piadosamente cuando precisa ayuda y corregido con justicia cuando abusa de la libertad».

---

860 Orosio, *Hist*. III pról.3: «máxime, cuando lo que yo quiero es, al contrario, destacar el significado de los hechos y no su apariencia».

861 F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, pp. 180s. destaca esta distinción como una afirmación de método sin precedentes en la historiografía antigua: «*l'imago rerum*, esteriore ed apprezzabile ad ogni occhiata superficiale, e la *vis rerum* profonda, cui solo uno sguardo indagatore può accedere, e che però è vero significato reale (*vis*) di quelle che altrimenti sono soltanto *imagines*. È chiaro come sia solo la ricerca della *vis* quella che interessa lo storico: è questa intenzione che distingue la storia dalla cronaca».

862 E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, pp. 96-98: «Dio si mostra essenzialmente como "giudice", e giudice giusto e severo che mostra la sua "ira"», «l'ira di Dio si manifesta concretamente come punizione dei peccati: il Dio giudice di Orosio si presenta quasi esclusivamente come un *punitor peccatorum*». El concepto *ira Dei* debía de estar bastante asimilado por parte de los paganos, responde a una mentalidad popular que busca un origen sobrehumano de las desgracias, vistas como manifestaciones de la cólera divina (por ejemplo, *Hist.* I 10, 18). Sobre el concepto *ira Dei* y particularmente sobre sus afinidades con Lactancio, véase nn. 32-34. *Ibidem*, p. 103, n. 52.

863 Orosio, *Hist.* II 1, 2: «si creatura Dei, merito et dispensatio Dei sumus; quis enim magis diligit, quam ille qui fecit?».

864 Sobre el concepto *natura infirma* a consecuencia del pecado original, cuestión desarrollada por Orosio en el *Liber apologeticus*, véase apartado IV.4.4 de este trabajo. *L. apol.* 29, 5: «nos naturam hominis infirmam dicimus esse, non malam».

La sucesión ininterrumpida de desgracias a lo largo de los siglos se presenta como una serie continuada de «juicios de Dios», que se convierten de esta forma en la categoría histórica de que hablara Santo Mazzarino[865]. Cada acto de desobediencia a la voluntad divina es seguido de un *iudicium Dei*. Si Agustín se había preguntado por la causa de que los bienes y las desgracias afecten por igual a buenos y malos, a paganos y cristianos, a justos y pecadores, y había reservado para la otra vida el premio o castigo definitivo[866], Orosio no necesita trasladar a la vida futura el castigo de los malos y el premio de los buenos, el *iudicium Dei* sanciona el comportamiento humano en esta vida, es decir, dentro de la historia. A lo sumo, el juicio divino es inefable y secreto (*ineffabilis*, *arcanum*)[867], y el ser humano no puede llegar a entenderlo, aunque no por ello deja de ser justo[868]. Toda la historia está llena de juicios de Dios, la variedad de *miseriae* presentadas a lo largo de la historia son el resultado diverso de los *iudicia Dei*.

La justicia divina se impone a consecuencia del pecado. Orosio desarrolla una teoría basada en el binomio pecado-castigo, *peccatum-punitio*: «desde el primer hombre comenzó el pecado y el castigo del pecado»[869]. Este esquema se convierte en la clave de bóveda de su visión histórica; ningún acontecimiento, general o particular, escapa de él. Todos los sucesos de la historia, todos los males, todas las desgracias, se pueden interpretar bajo esta óptica providencialista como pecados manifiestos u ocultos castigos de esos pecados: «*mala... sine dubio aut manifesta peccata sunt, aut occultae punitiones*»[870]. Se trata de un esquema simple: todos los males obedecen a una única causa, el pecado. Los testimonios de Orosio a este respecto son repetidos[871].

Este esquema tiene un fuerte componente mecanicista pero también pedagógico, se fundamenta en la imposición de un proceso de sanción correctiva. El Dios del Antiguo Testamento, como un padre severo, había corregido a su pueblo envíandole desastres sucesivos. Las *Historias*, de acuerdo con esta tradición, se convierten así en una narración de excesos humanos y castigos divinos, de desgracias y penitencia por los pecados. Los males que sufre la humanidad son consecuencia del pecado[872]. Este planteamiento tiene mucho que ver con la visión cristiana

---

865 S. Mazzarino, *El fin del Mundo Antiguo*, trad. esp. 1961, cap. IV: «Los juicios de Dios como categoría histórica», pp. 51-73. A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo...*, 1987, p. 277: «è quella teoria dei *iudicia Dei* che costiuisce il fulcro della *Geschichtstheologie* orosiana, i concetto-guida che accompagna costantemente lo storico nel corso di tutta la sua trattazione, la 'chiave' universale di cui Orosio si serve per interpretare tutta la storia in tutti i suoi aspetti». También Agustín se haya inmerso en esta mentalidad de los «juicios de Dios», por ejemplo, *Epp.* 77 y 78.

866 Agustín, *Civ. Dei*, I 8, 1.

867 Orosio, *Hist*. II 3, 5; IV 17, 11; VII 35, 3; VII 37, 8; VII 41, 10.

868 Orosio, VII 1, 4 y VII 41, 10.

869 Orosio, *Hist*. I 1, 11: «ab ipso primo homine peccatum punitionemque peccati coepisse».

870 Orosio, *Hist*. I 1, 12.

871 Dos testimonios significativos son: Orosio, *Hist*. VI 22, 11 y VII 41, 10. Con razón ha escrito Étienne Gilson, parafraseando el famoso título de Dostoyevski: «nunca se escribió con mayor claridad una historia a fin de demostrar una tesis, y la de Orosio podría muy bien titularse "Crímenes y castigos"», *La filosofía en la Edad Media*, trad. esp. 1965, p. 160. También E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 126: «la legge storica è sempre la stessa: l'uomo pecca e Dio lo punisce».

872 Orosio, *Hist*. I 1, 4; I 3, 1-2; I 3, 5; II 1, 1; VI 22, 11; VII 1, 3-4, VII 43, 19.

de la historia como senda de salvación (*Heilsgeschichte*)[873]. La intervención de Dios en la historia es así un continuo acto de redención[874], las desgracias que sufre la humanidad se convierten en penitencia e instrucción, permiten al hombre enmendarse y recapacitar, tienen pues un carácter terapéutico. Su objetivo final, sin embargo, es metahistórico, consiste en el retorno del hombre a Dios, en la recuperación de la antigua gracia: «*cui aliquando pie restituturus sit paenitenti antiquae gratiae facultatem*»[875].

VII.1.2.5. El pecado y la gracia

El pecado original es la causa primera de las *Historias* orosianas. A través del pecado se introdujo el mal en el mundo, pues Dios hizo al hombre sin mancha de pecado: «*rectum atque inmaculatum fecerat Deus*»[876]. La insistencia implícita y explícita de Orosio en el pecado original es consecuencia de su polémica antipelagiana. El hombre por sí mismo es incapaz de no pecar. Esta opinión fue defendida por el presbítero en el *Liber apologeticus*: «Adán es arrojado del Paraíso, engendra hijos que arrastran consigo el pecado original como semilla de infidelidad», «yo tuve la potestad de pecar, pero no tengo el poder de ser liberado del pecado»[877]. Desde el primer hombre –deduce Orosio–, la humanidad es responsable de las penalidades que produce su desobediencia.

No obstante, a partir del nacimiento de Cristo, la gracia muestra sus beneficios interviniendo en la historia: moderando los castigos divinos por medio de la oración de los creyentes y llevando la paz al mundo[878]; incluso interviene en episodios concretos de la vida de Roma, por ejemplo librando a sus habitantes del veneno de Calígula o evitando una guerra civil contra Claudio[879].

Orosio busca el sentido de la historia en su origen. Si por el pecado de Adán la humanidad se ha convertido en heredera del pecado, el sentido último de la historia es, mediante la penitencia de las *miseriae*, la restitución de la pureza primitiva, de la gracia original anterior a la caída de Adán: la *antiquae gratiae facultas*, una especie de superación de la muerte y del pecado[880]. Frente a la naturaleza íntegra de Pelagio, Orosio sostiene que la naturaleza humana se había debilitado a consecuencia del pecado original. Éste ha sido el germen de los restantes

---

873 K. Löwith, *El sentido de la Historia*, 1973, p. 198: «La Historia, para Orosio, como para San Agustín, es una historia de salvación, por la misma razón de que es la historia de una raza pecadora, que usó de su libertad en contra del Creador. Como el hombre está corrompido por el pecado original, la historia de su salvación no puede ser sino una, de disciplina y penitencia, tan justa como misericordiosa». A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo...*, 1987, p. 284: «la storia dell'uomo cominciava subito come storia della miseria umana; ma subito cominciava anche la storia della salvezza: la *Weltgeschichte* si configurava subito come *Heilsgeschichte*».

874 E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 93.

875 Orosio, *Hist*. VII 1, 4: «quien un día podrá ser piadosamente restituido, en virtud de la penitencia, al don de la antigua gracia».

876 Orosio, *Hist*. I 3, 1.

877 Orosio, *L. apol*. 26, 5: «eicitur Adam de paradiso, generat filios trahentes secum seminis infidelis originale peccatum». *L. apol*. 13, 5: «ego in potestate habui peccare, liberari a peccato in potestate non habeo».

878 Orosio, *Hist*. VI 1, 27; VII 8, 4-5; VII 3,1 y 3; VII, 43, 19.

879 Orosio, *Hist*. VII 5, 11; VII 6, 6.

880 Pero aquí la gracia que se proclama es la gracia preadámica, perdida por la humanidad a causa del pecado original. Orosio presenta la gracia como una restauración del Edén, un sentido muy diferente al de Agustín.

pecados; la culpa de Adán, transmitida por generación y conservada por imitación[881], está en el origen de la historia y de sus consecuencias. No obstante, la gracia de la venida de Cristo está llamada a recomponer la concordia entre Dios y el hombre. Pero la peculiaridad de Orosio se encuentra en que no reserva este acto de reconciliación para la otra vida, sino que parece preconizarlo para una vida terrenal más o menos próxima, una vida terrenal presentada como una especie de recuperación del Edén, de retorno al Paraíso.

* * *

Éstos han sido, en nuestra opinión, el propósito y el contenido que el presbítero ha querido recoger a lo largo de las *Historiae adversus paganos*, así lo expresa en las palabras finales que cierran el libro VII: «he explicado con la ayuda de Dios y según tu precepto, bienaventurado padre Agustín, desde el principio del mundo hasta el día presente..., las pasiones y los castigos de los hombres pecadores, los conflictos del siglo y los juicios de Dios, tan breve y simplemente como he podido, separando, sin embargo, los tiempos cristianos de aquella confusión de la incredulidad[882], por la mayor presencia en ellos de la gracia de Cristo»[883]. La presencia de esta *gratia Christi* en los *tempora Christiana*, esto es, en el Imperio romano, es el objeto de nuestro estudio inmediato.

VII.2. LA TEOLOGÍA AUGUSTEA

> «Sucedió que por aquellos días salió un edicto de César Augusto
> ordenando que se empadronase todo el mundo»
> Lucas 2, 1

Siguiendo una tradición cristiana bien establecida[884], a partir de Lucas 2, 1, Orosio elabora toda una construcción simbólica del principado de Augusto, una verdadera *Augustustheologie*[885]. A lo largo de los primeros siglos de cristianismo se va configurando en las jerarquías eclesiásticas una actitud frente al Imperio que, con sus contradicciones, va a resultar al cabo

---

881 Agustín, *De natura et gratia* 10. A lo largo de sus obras Agustín hará hincapié en esta *vis consuetudinis*.

882 Los paganos son tachados en varias ocasiones de *increduli*, por ejemplo, Orosio, *Hist*. VII 1, 5.

883 Orosio, *Hist*. VII 43, 19: «explicui adiuvante Christo secundum praeceptum tuum, beatissime pater Augustine, ab initio mundi usque in praesentem diem... cupiditates et punitiones hominum peccatorum, conflictationes saeculi et iudicia Dei quam brevissime et quam simplicissime potui, Christianis tamen temporibus propter praesentem magis Christi gratiam ab illa incredulitatis confusione discretis».

884 La coincidencia cronológica entre el gobierno de Augusto y la Natividad es interpretada por los autores cristianos como un designio divino que había hecho posible la paz y la unidad del Imperio romano. La primera referencia conocida a este sincronismo es del siglo II, se trata de la *Apología* de Melitón de Sardes, dirigida a Marco Aurelio, y conservada fragmentariamente en Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl*. IV 26, 7. La misma idea apologética aparece en Orígenes, *C. Celso* II 30, VIII 72; Hipólito, *Com. Daniel* IV 9, 2 y Eusebio, *Dem. ev*. III 2, 37; III 7, 30; VII 2, 22. Desde este punto de vista, la persona de Augusto recibe también los beneficios de una investidura providencial.

885 La importancia de la teología augustea se viene resaltando desde E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, 1935; K. Schöndorf *Die Geschichtstheologie...*, 1952; I. Opelt, «Augustustheologie und Augustustypologie», *JAC* IV, 1961, 44-57; F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, pp. 261-264; H. W. Goetz, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, 1980, pp. 82-85.

dominante; se trata de una actitud de compromiso, de colaboración y de lealtad entre Iglesia cristiana e Imperio romano. La perícopa evangélica del tributo al César y las enseñanzas paulinas acerca del origen divino del poder (Rm 13, 1-7) constituyen las mejores bases sobre las que asentar esta colaboración. Paralelamente varios autores cristianos crean una teología política que reconoce los beneficios aportados al cristianismo por la *pax Romana*. La coincidencia cronológica entre el nacimiento de Cristo, fundador de la Iglesia, y el principado de Augusto, fundador del Imperio romano, se interpreta no como una mera casualidad histórica, sino como un misterioso designio de la providencia. En este contexto, la coincidencia Augusto-Cristo es particularmente para Orosio la demostración histórica del carácter providencial del Imperio romano y del emperador que le da inicio. La afirmación «*Christi gratia praeparatum Caesaris imperium*»[886], establece la base interpretativa de la teología augustea de Orosio: la vinculación del Imperio romano con la venida de Cristo. Sobre esta coincidencia cronológica, el presbítero hispano elabora una teoría histórica compleja que tiene su núcleo en tres de los más significativos capítulos de las *Historias*: VI 20 y 22, y VII 1.

VII.2.1. La instauración del Imperio romano: el *nomen Augusti*, la *Epiphania* y la *monarchia*

Para Orosio los acontecimientos políticos y los designios de la Providencia forman una simbiosis histórica indivisible; más aún, el significado completo (*vis rerum*) de los sucesos históricos sólo se descubre realmente a la luz de su sentido cristiano. Esta teoría es particularmente precisa en el caso del emperador Augusto. Si Orosio no ha sido el primer escritor en resaltar el sincronismo entre la soberanía de Augusto y el nacimiento de Cristo, sí es el autor que, en torno a este sincronismo, ha realizado la construcción teórica más elaborada; este desarrollo es su gran aportación y su originalidad.

Orosio construye una teología histórica y política en torno a la figura de Augusto. En primer lugar, el historiador hispano destaca el hecho clave de que Augusto consiguió los plenos poderes el día que, con el paso de los años, sería el de la Epifanía de Cristo. Orosio realiza una transposición simbólica entre los planos político y religioso. En el plano político hace coincidir en un mismo día tres acontecimientos históricos:

a) La entrada de Octaviano en Roma en el año 29 a. C., con la celebración de un triple triunfo[887], como resultado de su victoria sobre Antonio y Cleopatra en Accio (31 a. C.), es decir, después de haber puesto fin a las guerras civiles.
b) Como consecuencia, el cierre de las puertas del templo de Jano.[888]
c) Octaviano adopta el título de «*augustus*». Este hecho ocurrió en año 27 a. C.[889]

En el plano teológico, los tres acontecimientos anteriores se sacralizan haciéndolos coincidir con el día de la futura celebración de la Epifanía del Señor, el 6 de enero, según el siguiente esquema:

---

886 Orosio, *Hist.* VI 20, 4. I. Opelt, «Augustustheologie…», 1961, p. 46.

887 El triple triunfo, que señala el retorno de Augusto a Roma, fue celebrado los días 13, 14 y 15 de agosto del año 29 a. C.

888 El cierre de Jano fue ordenado por el Senado el 11 de enero de 29 a. C., en ausencia de Augusto.

889 Octaviano se convirtió en «Augusto» el 16 de enero del año 27 a. C. El título, que procede del vocabulario augural, le fue otorgado por el Senado en la citada fecha y no, como indica Orosio, el día 6, ni tampoco en el mismo año que los anteriores acontecimientos.

Plano político	Plano teológico
Triple triunfo (13-14-15 agosto 29 a. C.) Cierre de las puertas de Jano (1ª vez) (11 enero 29 a. C.) Concesión del título de Augusto (16 enero 27 a. C.)	6 de enero Epifanía de Cristo

El texto orosiano que expone estos sincronismos es rico en matices:

Hist. VI 20, 1-3: «*Anno ab Vrbe condita DCCXXV ipso imperatore Caesare Augusto quinquies et L. Apuleio consulibus Caesar victor ab Oriente rediens, VIII idus Ianurias Vrbem triplici triumpho ingressus est ac tunc primum ipse Iani portas sopitis finitisque omnibus bellis civilibus clausit.* 2. *Hoc die primum Augustus consalutatus est; quod nomen, cunctis antea inviolatum et usque ad nunc ceteris inausum dominis, tantum Orbis licite usurpatum apicem declarat imperii, atque ex eodem die summa rerum ac potestatum penes unum esse coepit et mansit, quod Graeci monarchiam vocant*. 3. *Porro autem hunc esse eundem diem, hoc est VIII idus Ianuarias, quo nos Epiphania, hoc est apparitionem sive manifestationem Dominici sacramenti, observamus, nemo credentium sive etiam fidei contradicentium nescit*».

«En el año 725 de la fundación de Roma, durante los consulados del propio emperador César Augusto, cónsul por quinta vez, y L. Apuleyo[890], César volvió victorioso de Oriente y el 6 de enero[891] entró en Roma celebrando un triple triunfo y cerró entonces él mismo, por primera vez, las puertas de Jano, una vez acabadas y desaparecidas todas las guerras civiles. 2. Ese día fue saludado por primera vez con el nombre de "Augusto"; nombre que nadie anteriormente había profanado y desde entonces todos los gobernantes han evitado, que expresa que el poder supremo sobre el mundo era asumido legítimamente. Desde ese mismo día la totalidad de los asuntos y la autoridad del estado pertenecen a uno solo y así ha permanecido; a esto los griegos lo llaman "monarquía". 3. Que también este mismo día, esto es, el 6 de enero, es en el que nosotros celebramos la Epifanía, es decir, la aparición o la manifestación del sacramento del Señor, no lo ignoran ni creyentes ni adversarios de nuestra fe».

Resulta innecesario advertir –como se puede ver en las notas al texto– que las fechas de Orosio no son correctas. F. Paschoud sostiene que se trata de una falsificación inventada

890 El quinto consulado de Augusto junto a Sextus (no «L.», como indica Orosio erróneamente) Apuleius se fecha en 29 a. C.

891 El 8 de los idus de enero de 725 a.V.c., es decir, 6 de enero de 29 a. C.

intencionadamente por el presbítero por motivos apologéticos[892]. Sin duda podemos encontrar aquí una evidente compostura cronológica por parte de Orosio para justificar la predestinación de Augusto mediante el sincronismo entre la Epifanía y diversos acontecimientos políticos: el cierre de las puertas del templo de Jano, la atribución del título de Augusto y la manifestación de su monarquía.

Pero ¿qué significado simbólico tiene la coincidencia de estos sucesos? La respuesta a esta pregunta es clave en la comprensión del sentido de la teología histórica orosiana. La sincronía de estos tres acontecimientos políticos con la Epifanía de Cristo indica un hecho histórico fundamental: propiamente el inicio del Imperio romano. El comienzo del Imperio romano, según Orosio, tiene, pues, una fecha exacta: el VIII de los idus de enero de 725 *a. V. c.*, es decir, el 6 de enero del año 29 a. C.

VII.2.1.1. La **monarchia** *de Augusto*

Aunque, en otro lugar, Augusto es declarado como *primus imperatorum omnium*[893], para definir el nuevo régimen por él instaurado Orosio emplea el término *monarchia*: «desde ese mismo día la totalidad de los asuntos y la autoridad del estado pertenecen a uno solo y así ha permanecido; a esto los griegos lo llaman "monarquía"»[894]. La precisión terminológica pone de relieve la naturaleza individual del régimen: monarquía es el gobierno de un hombre solo[895]. Esta imagen trasciende del plano político al espiritual. Frente a la República romana politeísta, la monarquía augustea representa en el plano político el monoteísmo; frente al politeísmo pagano, el monoteísmo cristiano: la monarquía augustea es la imagen terrestre del Dios único.

---

892 F. Paschoud, *Roma aeterna*, 1967, p. 281: «il est fort possible que cette falsification soit du cru d'Orose»; y posteriormente en «La polemica provvidenzialistica di Orosio», *Storiografia Ecclesiastica nella Tarda Antichità*, 1978, p. 117, añade: «essendo Orosio il solo a dare questa datazione, possiamo essere sicuri che Orosio stesso è l'autore di questa manipolazione, che gli è stata certamente ispirata dalla vera data della chiusura del tempio di Giano, distante soltanto cinque giorni dall'Epifania; dopo questo primo passo, era facile spostare due altri avvenimenti, l'uno anche del 29, seppure di agosto, l'altro anche di gennaio, seppure del 27». Por su parte, G. Firpo, «Osservazioni su temi orosiani», *Apollinaris* 56, 1983, p. 235, critica este «giudizio globalmente ed aprioristicamente negativo» de Paschoud sobre Orosio: «Paschoud parla a più riprese di incoerenze, si falsificazioni intenzionali, di abili manipolazioni»; presenta a Orosio como un «manipolatore», cuando, en realidad, lo que hace el historiador hispano –según Firpo– es destacar «un dato di fatto oggettivamente indiscutibile: e cioè la contemporaneità tra la nascita di Cristo e l'instaurazione dell'ordinamento augusteo... L'accostamento di date, sottolineato dal Paschoud, non constituisce dunque una manipolazione tesa a dimostrare una teoria indimostrabile, bensì un innocente espediente per richiamare l'attenzione del lettore sulla contemporaneità tra l'avvento della regalità di Cristo e l'inaugurazione dell'Impero di Augusto... che va letto in termini di coincidenze "epocali" piuttosto che di rigorose corrispondenze di giorni, ore e minuti». En nuestra opinión, aceptando parcialmente las matizaciones de Firpo acerca del planteamiento crítico de Paschoud, su último juicio no nos parece exacto, la obra de Orosio no resulta en este punto inocente, pues su intención apologética es clara. En cuanto a la autoría del sincronismo, salvo que proceda de alguna fuente perdida, no parece haber dudas sobre su origen orosiano.

893 Orosio, *Hist.* VII 2, 14. Esta denominación se estudia en el apartado VII.3.5.2.

894 Orosio, *Hist.* VI 20, 2.

895 Políticamente Orosio entiende el Imperio romano como una monarquía. No es necesario insistir en la repulsión ideológica de los romanos hacia los reyes, lo que llevó a Octavio a preferir para sí mismo el título de *princeps* y mantener formalmente las apariencias republicanas, pero, denominación aparte, a nadie se le escapa la similitud entre el gobierno de un rey y el tipo de gobierno instaurado por Augusto.

VII.2.1.2. El título de **Augustus**

En enero del año 27 a. C. el Senado concedio a Octavio el título de «*augustus*». Las *Res Gestae* justifican esta concesión por los muchas cualidades que concurrían en su persona: «por mis méritos y en virtud de un decreto del Senado, fui llamado Augusto ... Desde entonces fui superior a todos en autoridad»[896]. La concesión del título de *augustus* no suponía el otorgamiento de un nuevo poder institucional, pero, con este término, relacionado con el lenguaje religioso («porque se llama augustos los lugares destinados al culto»)[897], se le confería un superior poder moral; asimismo su significación como «venerado» simbolizaba la suprema *auctoritas*. También Orosio resalta el carácter sacrosanto del título. Indica para nuestro autor la legitimidad sagrada con la que su titular ocupa el poder, la novedad y exclusividad del emperador que lo detenta, pues ningún gobernante con anterioridad había usado dicha denominación y nadie la ha ostentado posteriormente: «este nombre [Augusto], que nadie anteriormente había profanado[898] y desde entonces todos los gobernantes han evitado, expresa que el poder supremo sobre el mundo era asumido legítimamente»[899]. Así pues, el nombre y el propio emperador gozan de estos dos predicados: singularidad y legitimidad sagrada. Orosio realiza un proceso de sacralización de la persona de Augusto. El título dota al emperador de un carácter sobrehumano y de un carisma religioso que lo eleva sobre el común de los hombres. Los prodigios que serán narrados a continuación contribuyen a conformar su destino y su derecho al poder. El gobierno de *Augustus* representa el acontecimiento clave, por sagrado, único y supremo, de la historia universal.

Una última pincelada abunda en este significado. Algo más avanzado el relato histórico orosiano, en *Hist*. VI 20, 8 la aceptación del título de *augustus* es interpretada «*ad obsequium praeparationis*», es decir, como anuncio, como profecía del nacimiento de Cristo en virtud de un oculto orden de los hechos[900]. En este pasaje, el *nomen Augusti* es considerado como el «*potestatis nomen*», el título que demuestra la legitimidad política del emperador, su investidura sagrada, y, por extensión, la legitimidad providencial del Imperio romano fundado por Augusto.

VII.2.1.3. La **Epiphania** *de Cristo*

La prueba definitiva del valor del *nomen Augusti* se manifiesta en la propia fecha en la que fue otorgado: el seis de enero, es decir, el día en el que, algunos años después, se habría de producir la Epifanía. Pero, ¿cuál es el significado exacto de este término[901]? Para Orosio es la conmemoración de la *apparitio* o *manifestatio* del sacramento del Señor: «*Epiphania, hoc est*

---

896 *Res Gestae* 34, 2-3. El título le fue otorgado por el Senado en agradecimiento por la restauración de la República en el año 27 a. C. Suetonio, *Aug.* 7, 2: el título fue elegido por su carácter sagrado y solemne, así como por ser un nombre nuevo.

897 Suetonio, *Aug*. 7, 2.

898 *Inviolatum* siguiendo las ediciones modernas, mejor que *inusitatum* (cod. G) o *insolitum* (Habercamp), porque comporta un cierto contenido sagrado.

899 Orosio, *Hist*., VI 20, 2: «quod nomen [Augustus], cunctis antea inviolatum et usque ad nunc ceteris inausum, dominis tantum Orbis licite usurpatum apicem declarat imperii».

900 Orosio, *Hist.* VI 20, 8.

901 La palabra Epifanía es de origen griego, lengua en la que el verbo *epifáinomai* significa «mostrarse» y denota el amanecer de la luz del día, como en Lc 1, 79, por lo que también se conoce como «fiesta de las luces». Los latinos conservan el nombre y lo interpretan como una manifestación de Cristo; sin embargo, sobre cuál es el significado concreto de esta manifestación hay, desde su origen, diversas versiones. Este día fue considerado primero en la Iglesia oriental como el del nacimiento de Jesús (que en Occidente *c.* 376 se fijó el 25 de diciembre) y más tarde como del

apparitionem sive manifestationem Dominici sacramenti»[902]. Para Th. E. Mommsen la Epifanía conmemora en Orosio la instauración del sacramento del Bautismo[903], opinión que el presbítero mantendría, frente a su maestro Agustín, apoyándose en la autoridad de Jerónimo. Diferente es la interpretación de este texto según F. Paschoud. Para este autor la Epifanía significa, siguiendo a Agustín, el reconocimiento por los Magos de la realeza de Cristo[904], es decir de su monarquía. Esta interpretación puede tener mucho sentido en el texto orosiano. La coincidencia de los acontecimientos políticos señalados aporta un fundamento apropiado al inicio del poder monárquico de Augusto, que Orosio se detiene a destacar. Como hemos visto, se señala aquí propiamente el comienzo del Imperio romano, el momento exacto en que el Imperio es instaurado. ¿Qué mejor manera que hacer coincidir en la misma fecha el reconocimiento de la monarquía de Augusto y la de Cristo? Así pues, un acontecimiento político ocurrido el 6 de enero: la recepción por Octaviano del *nomen Augusti*, prefigura un acontecimiento religioso: la adoración de los Magos; y, en ambos casos, supone el reconocimiento del poder monárquico: el de Augusto que prefigura el de Cristo.

Con todo, los datos que aporta Th. E. Mommsen también están suficientemente fundados, y también tendría sentido en el pensamiento de Orosio el sincronismo entre el inicio del Imperio y la celebración del bautismo de Cristo, es decir, el momento de su aparición pública. Es probable que Orosio sea consciente de las dos diferentes interpretaciones del significado de la Epifanía y que no se decida por ninguna de las dos, o incluso que pueda considerar –al menos a efectos apologéticos– que ambos sucesos sagrados –la adoración de los Magos y el bautismo de Cristo– podrían conmemorarse en la Epifanía. Orosio es partidario de los sincronismos providenciales y el texto no es particularmente explícito a ese respecto; como hipótesis podría-

---

bautismo del Señor (J. Crisóstomo, PG 49, 365); también como la fiesta de los Magos e incluso del milagro de la conversión del agua en vino. Los testimonios sólo son abundantes a partir del siglo IV, periodo en el que pasó a Occidente, parece ser que primero a la Galia, donde Amiano Marcelino (*Rerum gest.* XXI 2, 5) lo registra en 360. En España la Epifanía aparece atestiguada en el Concilio de Zaragoza de 380, y fijada el 6 de enero (Vives, *Con. visigóticos*, 1963, p. 5), aunque no se informa de su contenido. En Agustín, en seis sermones (*Serm*. 199-204), aparece como fiesta de la adoración de los Magos y bajo su autoridad así quedará fijada en Occidente. Por ejemplo, en el *Serm*. 203, Epifanía es la manifestación del Señor a los Magos, primicia de los gentiles: «Epiphania graecae linguae vocabulo, latine manifestatio dici potest. Hodierno igitur die manifestatus Redemptor omnium gentium, fecit solemnitatem omnibus gentibus. Cuius itaque nativitatem ante dies paucissimos celebravimus, eiusdem manifestationem hodie celebramus. Dominus ergo noster Iesus Christus ante dies tredecim natus, a Magis hodie traditur adoratus».

902 Orosio, *Hist*. VI 20, 3.

903 Th. E. Mommsen, «Aponius and Orosius on the significance of the Epiphany», *Medieval and Renaissance Studies*, 1959, pp. 299-324, señala que mientras para Aponio (autor de una *Expositio in Canticum Canticorum*, escrita probablemente en Roma entre 410-415) la Epifanía es el día del nacimiento de Cristo, para Orosio conmemora el bautismo del Señor, p. 313: «the Epiphany signified to Orosius the celebration of the establishment of sacrament of Baptism», lo que Mommsen deduce de otro texto orosiano, n. 49: «a parallel for Orosius' use of the phrase *Dominicum sacramentum* in the sense of "the sacrament of baptism"» es *Hist*. VII 33, 7, donde se relata el bautismo del conde Teodosio antes de su ejecución: «apud Carthaginem baptizari in remissionem peccatorum praeoptavit, ac postquam sacramentum Christi quod quaesierat adsecutus est...» («decidió primero ser bautizado en Cartago en remisión de sus pecados, y después de obtenido el sacramento de Cristo que había pedido...»).

904 Según F. Paschoud, *Roma aeterna*, 1967, p. 281: «l'épiphanie de la royauté du Christ, c'est-à-dire le jour où les mages vinrent reconnaître sa suzeraineté». Asimismo en «La polemica provvidenzialistica di Orosio», 1978, pp. 115-119, retoma este punto e insiste en que Orosio hace coincidir el inicio del poder monárquico de Augusto con la «manifestazione del superiore potere monarchico di Cristo, messo simbolicamente in rilievo dalla sottomissione di altri monarchi al nuovo re».

mos plantearnos si ambos sucesos caben en la interpretación orosiana. Ese día, según el relato orosiano, Augusto celebró tres acontecimientos políticos: ¿por qué esto ha de significar un solo acontecimiento religioso?

Plano político		Plano teológico
725 *a. V. c.* *nomen Augusti* *monarchia*	6 de enero *Epiphania*	752 *a. V. c.* Adoración de los Magos
		(782 *a. V. c.* ?) Bautismo de Cristo

Lo cierto es que Orosio habla del significado de este «*sacramentum*»[905] con un cierto misterio, con una cierta prevención, con reservas; probablemente porque es consciente de la diversidad de interpretaciones que encierra, ya que explícitamente no se acoge ni a la interpretación de Agustín (la adoración de los Magos) ni a la de Jerónimo (el bautismo de Cristo).

En consecuencia, queda abierta la cuestión del significado que en las *Historias* tiene el concepto Epifanía, la *apparitio* o *manifestatio* del *sacramentum* del Señor: ¿cuál es este *sacramentum*: la adoración de los Magos, el bautismo de Cristo? ¿Estamos ante un sincronismo? El presbítero guarda un prudente silencio sobre su verdadero sentido.

Hist. VI 20, 4: «*De quo nostrae istius fidelissimae observationis sacramento uberius nunc dicere nec ratio nec locus flagitat, ut et quarentibus reservasse et neglegentibus non ingessisse videamur*».

«No es ésta la ocasión ni el lugar para tratar más ampliamente este sacramento que nosotros fidelísimamente observamos, ya que nos parece bien que sea reservado a los interesados y no se imponga a los indiferentes»[906].

Finalmente, Orosio concluye convergiendo una vez más sobre el punto básico de su tesis: el Imperio romano fue instaurado providencialmente para recibir la venida de Cristo.

---

905 El término *sacramentum* reúne la expresión de una realidad religiosa (*sacer*) y jurídica; se refiere pues al establecimiento de un vínculo sagrado. Suele aparecer en un doble contexto: un contexto bautismal, en cuyo caso sugiere la suscripción de un vínculo con Cristo; y un contexto mistérico, en el que alude a las verdades escondidas y reveladas, al signo sagrado y a los ritos de iniciación. Aunque no guarda correspondencia exacta en griego, traduce frecuentemente el término *mystérion* (cf. A. Hamman, «Sacramento», en *Diccionario patrístico y de la Antigüedad Tardía*, dirigido por A. Di Berardino, 1998, vol. 2, p. 1925).

906 Según Th. E. Mommsen, «Aponius and Orosius…», 1959, pp. 315s., este texto contiene veladas alusiones a Agustín, en el sentido de que Orosio evita insistir en el significado que para él tiene la Epifanía. Orosio habría defendido esta opinión apoyándose en Jerónimo: «for St. Jerome the day of the Epiphany solemnized the baptism of Christ (...), he maintained a view which was different from that held by the Church of Rome and by St. Augustine», n. 57: «St. Jerome represented the Roman point of view only in regard to the celebration of Christmas day on December 25, but not in regard to the meaning of the feast of the Epiphany».

Hist. VI 20, 4: «*Hoc autem fideliter commemorasse ideo par fuit, ut per omnia venturi Christi gratia praeparatum Caesaris imperium conprobetur*».

«Pero era adecuado recordar fielmente esto para demostrar que el imperio de César (Augusto) ha sido preparado en todo por gracia del Cristo que ha de venir».

VII.2.2. Los *signa et prodigia* de Augusto

Tras haber puesto de relieve la conexión simbólica entre la asunción de la *monarchia* por Augusto y la *manifestatio* de Cristo, Orosio continúa en *Hist*. VI 20, 5-9 su teología augustea mostrando cómo, desde el principio de su carrera política, diversos prodigios habían mostrado el carácter providencial del futuro emperador. Éstos son en el fondo pruebas que contribuyen a conformar el carisma religioso de Augusto y a garantizar su destino, pues ante la opinión pública los prodigios demostraban un verdadero derecho al ejercicio del poder.

El tema de los prodigios pertenece a la tradición historiográfica romana, por tanto, su utilización por Orosio no resulta ingenua, como se ha escrito, sino movida por una clara intencionalidad apologética. Éste es un motivo narrativo que sus lectores paganos iban a aceptar con total naturalidad. De hecho, los prodigios narrados por Orosio a lo largo de su obra proceden originalmente de fuentes históricas paganas, sobre todo Livio y Suetonio. El presbítero hispano señala cómo numerosos «*signa in caelo et in terra prodigia*»[907] anunciaron el poder de Augusto y les otorga un significado desde el punto de vista cristiano.

El origen de esta singular cristianización de los prodigios augusteos, de la que Orosio es el mejor exponente, no es conocida. Según la tesis de Ilona Opelt, la secuencia de los prodigios augusteos en Orosio es similar a la presentada por el autor desconocido de una *Expositio quattuor Evangeliorum*[908], en la parte dedicada en esta obra al Evangelio de Lucas. Los dos autores mencionan los milagros del círculo solar y de la fuente de aceite, lo que indicaría su procedencia de una fuente común: un comentario perdido del Evangelio de Lucas, al que ambos autores habrían accedido independientemente[909].

El hilo conductor de los prodigios augusteos es la secuencia de las cuatro entradas de Augusto en Roma.

---

907 Orosio, *Hist.* VI 20, 7.

908 PL 30, 587. Obra del siglo VIII, transmitida como del Ps-Jerónimo.

909 I. Opelt, «Augustustheologie…», 1961, p. 57: «Christianisierung heidnischer Prodigien ist nicht die Schöpfung des Orosius, sondern dem Einfluß der Exegeten auf die christliche Geschichtsdeutung zu verdanken». El inicio de esta interpretación cristiana de los prodigios paganos es desconocido, su ejemplo más temprano se encuentra en Eusebio-Jerónimo (la fuente de aceite) y le sigue –según Opelt– la cristianización de una lista de prodigios sobre la entrada de Augusto en Roma, utilizada no sólo por Orosio sino también por el comentarista anónimo de Lucas –fuente de la *Expositio*–, lo que indicaría que «Orosius und der Lukasexeget benutzen eine gemeinsame Quelle». Esta fuente probablemente remitía, a su vez, al texto perdido de Livio, del que queda algún testimonio en la períoca del libro 117. A ella, por otro lado, también remite el autor romano Aponio. En consecuecia, deduce Opelt, un exegeta desconocido es la fuente común de Orosio, del comentarista de Lucas y de Aponio, que ha elaborado o interpretado una lista basada en Livio desde el punto de vista cristiano: «die Augustustheologie wird damit zum Werk eines Unbekannten». También A. Lippold, *Orosio. Le storie*..., vol. 2, 1976, p. 464, señala la semejanza de la secuencia de prodigios en Orosio con la de la anónima *Expositio quattuor Evangeliorum*, más tardía, lo que indicaría una fuente común.

VII.2.2.1. Primera entrada en Roma: el prodigio del círculo solar

El primer prodigio tuvo lugar con motivo de la entrada en Roma de Octaviano, a su regreso de Apolonia[910], después del asesinato de Julio César. Ese día, a pesar de estar el cielo despejado, se percibió en él una figura inusual; un círculo parecido al arco iris rodeó la esfera del sol: «*circulus ad speciem caelestis arcus orbem solis ambiit*»[911]. El prodigio, destinado a Octaviano, señalaba su poder futuro sobre todo el mundo y su carácter excepcional y sagrado: el gobierno de Augusto sobre el orbe queda simbolizado en la unicidad del sol; el arco que lo rodea es la señal de la elección y protección divina. Según el texto orosiano, cielo y tierra coinciden en la designación de Octaviano, lo que indica que durante su mandato habría de venir el que gobierna al propio sol y al mundo entero.

Hist. VI 20, 5: «*Nam cum primum, C. Caesare avunculo suo interfecto, ex Apollonia rediens Vrbem ingrederetur, hora circiter tertia repente liquido ac puro sereno circulus ad speciem caelestis arcus orbem solis ambiit, quasi eum unum ac potissimum in hoc mundo solumque clarissimum in orbe monstraret, cuius tempore venturus esset, qui ipsum solem solus mundumque totum et fecisset et regeret*».

«En efecto, en primer lugar, cuando, después de la muerte de su tío C. César, entró en Roma a su regreso de Apolonia, hacia la hora tercia, con un cielo limpio, puro y sereno, un círculo semejante al arco iris rodeó el globo solar, como para demostrar que él (Augusto) era el único con poder en este mundo y el más ilustre en el orbe, en cuya época habría de venir aquél que, él solo, había creado y gobernaba el propio sol y el mundo entero».

Tenemos aquí un claro ejemplo de la cristianización de un motivo historiográfico pagano que se encuentra en Suetonio y en otros autores paganos[912]. Según Ubaldo Pizzani, Orosio realiza una interpretación explícita de este prodigio en sentido profético, «che sembra assimilare Augusto al sole e Cristo al circolo che, in qualche modo, gli si sovrappone»[913], recurriendo a «una giustificazione linguistica della simbologia fondata su un presunto rapporto etimologico di *sol* con *solus*»[914].

---

910 La fecha del acontecimiento fue el 14 de mayo del 44 a. C.

911 Orosio, *Hist*. VI 20, 5. Igualmente, ya en *Hist*. III 8, 8, Orosio había utilizado metafóricamente el símbolo solar; en esta ocasión había comparado a Cristo con el sol que se eleva iluminando al mundo con la paz: la paz y la unidad impuestas en el Imperio romano gracias a Augusto no obedecían en realidad al «*imperator unius urbis*», sino al «*creator orbis universi*».

912 Cita textual de Suetonio, *Aug*. 95: «post necem Caesaris reverso ab Apollonia et ingrediente eo urbem, repente liquido ac puro sereno circulus ad speciem caelestis arcus orbem solis ambiit...», aunque Orosio precisa además la hora tercia, por lo que la fuente puede ser Livio (*Periochae* CXVII). Cf. también J. Obsecuente, *De prodigiis* 68, con indicación de la hora. Otras fuentes paganas: Veleyo Patérculo II 59, 6; Dión Casio XLV 4, 4; Plinio el Viejo, *H.N.* II 28; Séneca, *Nat. Quaest*. I 2, 1.

913 U. Pizzani, «Qualche osservazione sul profetismo augusteo nell'interpretazione di Orosio», *Augustinianum* XXIX, 1989, pp. 427-428. Frente a las variadas interpretaciones paganas (Vel. Pat. ve en el «cerchio un simbolo della corona posta sul capo di Ottaviano»; Dión Casio ve en los colores del arco iris una «premonizione della confusione che avrebe fatto seguito all'uccisione di Cesare»), el discurso de Orosio es el más elaborado: la unidad, esplendor y potencia del sol simbolizan el único, claro y potente señor del mundo; el arco que se superpone al sol representa a Dios, que ha creado y abraza dentro de sí el mundo unificado de Octaviano.

914 *Ibidem*, p. 428. Pizzani señala precedentes latinos de esta supuesta etimología (Cicerón, *Nat. deor*. II 68; Varrón, *Lin. Lat*. V 68), que no es una invención orosiana, e indica particularmente como precedente cristiano a Lactancio, *Inst*. II 9, 12, «al quale Orosio potrebbe essersi ispirato».

VII.2.2.2. Segunda entrada en Roma: la unción del gobierno de Augusto. El prodigio de la **fons olei**

Un prodigio mucho más significativo se produjo con motivo de la celebración de la segunda entrada triunfal de Octaviano en Roma[915]. A su regreso de Sicilia vencedor de Sexto Pompeyo, después de sofocar una revuelta de esclavos, decretar el perdón de las antiguas deudas del pueblo romano[916], tras la concesión a su persona de la *perpetua tribunicia potestas*[917], cuando *ovans Vrbem ingressus* se produjo un nuevo prodigio: una fuente fluyó espontáneamente aceite en una posada (*taberna meritoria*[918]) al otro lado del Tíber. El presbítero hispano realiza una interpretación simbólica de este episodio para convertirlo en predicción del nacimiento de Cristo. Este procedimiento no es exclusivo de Orosio y, en este caso, tiene su fuente en Eusebio-Jerónimo[919]. No obstante, el presbítero hispano realiza una proyección extrema de este episodio, hasta el punto de que podemos descubrir en él algunas claves del futuro y del significado simbólico del Imperio romano.

Hist. VI 20, 6: «*Deinde cum secundo, in Sicilia receptis a Pompeio et Lepido legionibus, XXX milia servorum dominis restituisset et quadraginta et quattuor legiones solus imperio suo ad tutamen orbis terrarum distribuisset ovansque Vrbem ingressus omnia superiora populi Romani debita donanda, litterarum etiam monumentis abolitis, censuisset: in diebus ipsis fons olei largissimus, sicut superius expressi, de taberna meritoria per totum diem fluxit*».

«Así, por segunda vez, después de recuperadas en Sicilia las legiones de Pompeyo y Lépido, él solo, en virtud de su poder, restituyó a sus dueños 30.000 esclavos, distribuyó cuarenta y cuatro legiones para la seguridad de todo el orbe, y, entrando en Roma en triunfo, decretó el perdón de las antiguas deudas del pueblo romano, destruyendo incluso los documentos escritos. En esos mismos días una abundantísima fuente de aceite, como más arriba anuncié[920], fluyó en una posada durante todo un día».

Estos son supuestamente los hechos. A partir de aquí la interpretación orosiana de los mismos hiperboliza su significado hasta convertirlos en prefiguración del nacimiento de Cristo. En primer lugar, la fuente de aceite alude a Cristo, cuyo nombre significa el «Ungido», pero la

---

915 Este acontecimiento se fecha el 13 de noviembre de 36 a. C.

916 Orosio, *Hist.* VI 20, 6.

917 Orosio *Hist.* VI 18, 34 y 20, 7. Augusto recibió esta facultad el 27 de junio de 23 a. C.

918 K. Schöndorf, *Die Geschichtstheologie...*, 1952, 1952, traduce *taberna meritoria* como «Bordell» (cit. H.-I. Marrou, «Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique», 1970, p. 77, n. 39).

919 H.-I. Marrou, «Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique», 1970, pp. 76-77: «Orose avait trouvé le fait et son symbolisme dans Eusèbe-Jérôme, *ad ann.* 41, p. 158 Helm». Estas prefiguraciones también están en Agustín, a propósito de *Civ. Dei* I 34: «l'asile fondé sur le Capitole par Romulus et Rémus préfigurera le privilège de refuge reconnu aux basiliques des apôtres par Alaric», y poco después añade con una cierta rotundidad: «Orose imite ce qu'il y a de moins bon chez son maître Augustin».

920 Orosio, *Hist.* VI 18, 34: «ovans Vrbem ingressus ut in perpetuum tribuniciae potestatis esset, a senatu decretum est. His diebus trans Tiberim e taberna meritoria fons olei terra exundavit ac per totum diem largissimo rivo fluxit» («cuando, con la celebración de la ovación, entró en Roma, el Senado decretó que tuviese perpetuamente la potestad tribunicia. Ese día, al otro lado del Tíber, en una posada manó de tierra una fuente de aceite, y fluyó abundantemente durante todo el día»).

exhibición interpretativa del presbítero es mucho más laboriosa, en la figura de la fuente de aceite todo son símbolos[921]. Orosio realiza una intepretación alegórica del suceso de la *fons olei* comparable a una profunda exégesis del texto bíblico. El presbítero nos ofrece el sentido profundo, la *vis rerum*, de este suceso aparentemente intrascendente. El texto orosiano nos va a aportar explicitamente las claves de su significado.

Hist. VI 20, 7: «*Itaque cum eo tempore, quo Caesari perpetua tribunicia potestas decreta est, Romae fons olei per totum diem fluxit: sub principatu Caesaris Romanoque imperio per totum diem, hoc est per omne Romani tempus imperii, Christum et ex eo Christianos, id est unctum atque ex eo unctos, de meritoria taberna, hoc est de hospita largaque Ecclesia, affluenter atque incessabiliter processuros restituendosque per Caesarem omnes servos, qui tamen cognoscerent dominum suum, ceterosque, qui sine domino invenirentur, morti supplicioque dedendos, remittendaque sub Caesare debita peccatorum in ea urbe, in qua spontaneum fluxisset oleum, evidentissima his, qui Prophetarum voces non audiebant, signa in caelo et in terra prodigia prodiderunt*».

«Y así, en la época en que para César se decretaba la perpetua potestad tribunicia, una fuente de aceite fluyó en Roma durante un día entero: bajo el principado de César y en el Imperio romano, durante un día entero, esto es, durante todo el tiempo del Imperio romano; Cristo y por él los cristianos, esto es, el Ungido y por Él los ungidos; desde una posada, es decir, desde la hospitalaria y generosa Iglesia, habrían de crecer de forma abundante y continua; y todos los esclavos serían restituidos por medio del César, al menos los que reconocieran a su señor, y aquellos que fueran encontrados sin dueño, serían enviados a la muerte y al suplicio, y perdonadas, bajo César, las deudas de los pecadores de aquella ciudad en la que había fluido espontáneamente aceite; esto es lo que, a quienes no escuchaban las voces de los profetas[922], han puesto de manifiesto los más evidentes signos del cielo y prodigios de la tierra».

Recapitulemos uno por uno estos símbolos:

a) Como hemos dicho, el flujo de aceite prefiguraba el nacimiento de Cristo, pues este nombre significa el «Ungido»: «*lingua gentis eius, in qua et ex qua natus est, unctus interpretatur*»; y por extensión simboliza a todos los cristianos: «*Christum et ex eo Christianos, id est unctum atque ex eo unctos*».
b) Augusto «*solus imperio suo*» distribuyó sus legiones por todo el orbe, revelando el carácter universal de su Imperio.
c) Al entrar en Roma, Augusto perdonó las antiguas deudas del pueblo romano; así también será perdonada por Cristo la deuda del pecado.

921 F. Paschoud, *Roma aeterna*, 1967, p. 282.

922 *Prophetarum voces*: posible alusión a la existencia de profecías mesiánicas que atestiguarían el sincronismo Cristo-Augusto; cf. E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 176, n. 62 y A. Lippold, *Orosio. Le storie...*, vol. 2, 1976, p. 464, n. 51.

d) La fuente fluyó aceite durante un día completo, unidad que simboliza la duración total del Imperio romano.
e) En una posada, que prefigura de «*hospita largaque Ecclesia*».
f) Augusto restituyó treinta mil esclavos a sus dueños –al menos los que reconocieron a su señor: «*qui tamen cognoscerent dominum suum*»–, pero aquellos otros, seis mil[923], que no pudieron encontrar a su dueño, hallaron la muerte: «*ceterosque, qui sine domino invenirentur, morti supplicioque dedendos*», así también todos los hombres que no reconozcan a Cristo encontrarán la muerte eterna. U. Pizzani concede a este episodio un gran valor profético, significa el reconocimiento de Dios como único Señor de los hombres a través de Cristo[924]. El suceso histórico de la restitución de los esclavos queda también atestiguado en las fuentes paganas, que señalan que se habían ejecutado los esclavos sin dueño[925]. Orosio, que mencionó anteriormente este episodio de una forma neutral[926], le otorga ahora un alto valor simbólico: «la situazione –señala Pizzani– è notevolmente alterata: non gli schiavi di cui si trova il padrone, bensì quelli che lo "riconoscono" vengono restituiti». En consecuencia, si *per Caesarem* los esclavos son restituidos a sus dueños, por medio de Cristo los hombres han reconocido a Dios como único Señor. Augusto se muestra así como «il *typos* del Cristo»[927]. Augusto aparece aquí como el preparador autorizado del camino de Cristo: «Augustus wird zum Träger von Christusprodigien»[928].

De esta manera se completa la interpretación alegórica del episodio de la *fons olei*. Resulta chocante que este suceso aparentemente sin importancia –un vertido de aceite en una taberna– contenga las claves del poder de Augusto, del destino histórico del Imperio romano y sea símbolo del nacimiento de Cristo.

La interpretación alegórica del episodio de la taberna del Transtévere es el mejor ejemplo de la transposición de papeles entre cristianismo e Imperio. Los dos planos, el político y el religioso, se confunden aquí hasta el extremo. Como en otras ocasiones, Orosio distorsiona la cronología con el fin de que los acontecimientos políticos tengan una proyección religiosa.

---

923 Previamente Orosio nos ha dado esta cifra en *Hist*. VI 18, 33. G. Poma, «Provvedimenti augustei su debiti e schiavi nell'interpretazione di Orosio», *RSA* XVI, pp. 155-164, muestra que a Orosio le interesa particularmente la interpretación alegórica de la relación entre esclavos y señor, sin preocuparse en lo más mínimo por la situación social de la esclavitud, p. 160: «gli schiavi sono quasi sempre posti in connessione con atti di perfidia e di scelleratezza individuale o collettiva (*Hist*. V 16, 8; V 16, 23). La loro azione si carica di preoccupanti minacce, mai sono visti con occhio di umana solidarietà, bensì con timore misto a disprezzo (Ad es. *Hist*. IV 5, 3ss.; IV 7, 12; V 24, 3; V 9, 3-8 e part. VII 5, 4)».

924 U. Pizzani, *Art. cit.*, 1989, p. 431.

925 Apiano V 545, Dión Casio XLIX 12, 45; *Res Gestae* 25, 1.

926 Orosio, *Hist.* VI 18, 33: «triginta milia servorum dominis restituit, sex milia, quorum domini non exstabant, in crucem egit» («restituyó treinta mil esclavos a sus dueños, y a otros seis mil, que no tenían dueño, los hizo crucificar»).

927 U. Pizzani, *Art. cit.*, 1989, p. 431. Pizzani analiza dos episodios (el prodigio solar y la restitución de los esclavos), señalando que, mediante estos signos, Orosio construye el carisma del emperador y les da una interpretación cristiana en analogía con los *typoi* bíblicos de la acción salvadora de Cristo. Pizzani señala que Orosio atribuye a Augusto una cierta consciencia profética comparable a la que, con el paso del tiempo, será atribuida al Virgilio de la égloga IV.

928 I. Opelt, «Augustustheologie…», 1961, p. 50.

Plano político	Plano teológico
2ª entrada de Augusto en Roma	*Fons olei*: unción
- Taberna	- Iglesia
- Distribución de legiones	- Universalidad del Imperio romano
- Fluyó un día completo	- Duración relativa del Imperio romano
- Restitución a sus dueños de 30000 esclavos	- Restitución a Cristo de todos los hombres
- Perdón deudas del pueblo romano	- Perdón de la deuda del pecado

El resultado converge una vez más en la legitimación del gobierno de Augusto y de la instauración del Imperio romano. De esta manera, en el flujo de la fuente del Transtévere, Orosio proclama la unción ritual del gobierno de Augusto[929] y, por extensión, del Imperio romano.

VII.2.2.3. Tercera entrada en Roma: **pax, nomen, dies.** *La coincidencia entre el cierre del templo de Jano y el título de Augusto*

Después de narrar a lo largo del libro VI todas las desgracias producidas en Roma por las guerras de conquista y particularmente por las guerras civiles, Orosio va a destacar ahora el final de las mismas y los beneficios de la paz. La monarquía de Augusto tiene una misión trascendente: conseguir la paz para el nacimiento de Cristo. La interpretación de Orosio no puede sorprendernos, pues tanto la concesión del título de *augustus* como el cierre de las puertas del templo de Jano, que proclamaba una nueva era de paz, fueron en su momento empleados por la propaganda política del *princeps* como hechos significativos[930]. También Orosio –siguiendo con el motivo narrativo de las entradas de Augusto en Roma– cuenta que Augusto entró en Roma por tercera vez, en triunfo, y con este motivo cerró el templo del dios Jano[931].

Hist. VI 20, 8: «*Tertio autem, cum urbem triumphans quintum consul ingressus est, eo scilicet die, quem supra nominavimus, cum et Ianum post ducentos annos primum ipse clausit et clarissimum illud Augusti nomen adsumpsit*».

«En tercer lugar, cónsul por quinta vez, entró triunfalmente en Roma –precisamente en el día más arriba mencionado[932]–, cuando, por primera vez después de 200 años, cerró el templo de Jano y asumió el ilustre nombre de Augusto».

929 A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo*..., 1987, p. 291: «da questo miracolo si reverbera sullo stesso Augusto la connotazione di “Unto del Signore”».

930 *Res Gestae* 13 y 34.

931 Este cierre del templo de Jano ocurrió en el año 25 a. C.; en cambio, el retorno de Augusto a Roma se produjo en 24 a. C. (A. Lippold, *Orosio. Le storie*..., vol. 2, 1976, p. 465).

932 El de la Epifanía, el 6 de enero.

En esta ocasión Orosio valora los beneficios de la paz, puesta de relieve por la coincidencia en un mismo día –el de la Epifanía– del cierre del templo de Jano y la asunción del título de *augustus*.

Hist. VI 20, 8: «*quid fidelius ac verius credi aut cognosci potest, concurrentibus ad tantam manifestationem pace nomine die, quam hunc occulto quidem gestorum ordine ad obsequium praeparationis eius praedestinatum fuisse, qui eo die, quo ille manifestandus mundo post paululum erat, et pacis signum praetulit et potestatis nomen adsumpsit?*».

¿Qué otra cosa, con más fidelidad y veracidad, puede creerse o conocerse –al concurrir tan manifiestamente la paz, el nombre y el día– sino que este día, según un oculto orden de los hechos, fue predestinado como obsequio preparatorio de aquel otro día en el que Él, al poco tiempo, se iba a manifestar al mundo, y trajo el signo de la paz[933] y asumió el título del poder (*potestatis nomen*)[934]?».

La coincidencia entre la *pax* (el cierre del templo de Jano), la asunción del *nomen Augusti* (la legitimidad sagrada del gobierno de Augusto), y el *dies* que, años después, será el de la Epifanía (es decir, el de la *manifestatio* de Cristo) se nos muestra, en forma de clave secreta, *ad obsequium praeparationis*, como anticipo de algo mayor: el nacimiento de Cristo, la plenitud de los tiempos, que a continuación será narrada.

Veremos en seguida cómo el cierre de las puertas del templo de Jano, como símbolo de la paz, va a ser otro motivo narrativo sobre el que Orosio construya un nuevo entramado simbólico de su teología augustea.

VII.2.2.4. Cuarta entrada en Roma

Siguiendo el hilo narrativo de la serie de entradas de Augusto en Roma, Orosio concluye *Hist*. VI 20 aludiendo someramente al núcleo final y más importante al que ha de conducir su relato: el nacimiento de Cristo; acontecimiento que será narrado en *Hist*. VI 22 y para el que el capítulo precedente, *Hist*. VI 21, sirve de adecuada introducción. Veamos ahora la mención de la cuarta entrada en Roma de Augusto, con la que Orosio pone fin a este motivo narrativo que le ha servido de hilo conductor de esta parte de su teología augustea. Orosio no da aquí datos explícitos, los reserva para más adelante y deja, por tanto, al lector en suspenso, pues dada la importancia del acontecimiento que le toca tratar, debe hacer la presentación apropiada.

Hist. VI 20, 9: «*Quid autem in quarto reditu, cum finito Cantabrico bello pacatisque omnibus gentibus Caesar Vrbem repetiit, ad contestationem fidei, quam expromimus, actum sit, ipso melius ordine proferetur*».

«Lo que sucedió en su cuarto retorno, cuando, terminada la guerra cantábrica y pacificadas todas las naciones, César (Augusto) volvió a entrar en Roma, como testimonio de la fe que manifestamos, será mejor exponerlo en su lugar adecuado».

---

933 Prefigurada en el cierre del templo de Jano.

934 ¿Cuál es el *potestatis nomen*? La traducción literal es «el nombre del poder»; C. Torres, *Paulo Orosio*..., 1985, p. 567, traduce «el nombre de *todopoderoso*»; G. Chiarini, *Orosio. Le storie*..., 1976, p. 223, escribe «il nome di sovrano». Orosio trata de establecer un paralelismo entre el *nomen Augusti* y la asunción por Cristo del *nomen potestatis*.

VII.2.3. La *pax Augusta* y el nacimiento de Cristo

VII.2.3.1. La pacificación del orbe

El capítulo 21 del libro VI contiene la narración de la labor pacificadora de Augusto previa al nacimiento de Cristo. En su momento, los autores paganos contemporáneos del princeps cantaron la «paz de Augusto», que ponía fin a las guerras civiles, y el propio emperador, en sus *Res Gestae*, abunda en alusiones a su labor pacificadora[935]. Veleyo Patérculo, autor de una historia de carácter oficialista, celebra sin ambages la paz augusta: «después de veinte años acabaron las guerras civiles, finalizaron las exteriores, la paz fue restablecida»[936]. De la misma forma, Orosio, siguiendo su habitual retórica argumentativa, sacraliza este acontecimiento esencial. Resulta extraordinario comprobar cómo el presbítero es capaz de poner en movimiento una cantidad amplísima de pueblos que –libremente, vencidos directamente por Augusto o sus generales, o por medio de legados– solicitan un pacto pacífico con Roma, el establecimiento de la paz, «*veluti ad constitutum pacis diem festinarent*»[937].

En la primera parte del capítulo, Orosio se detiene en la guerra contra cántabros y astures, cuya campaña fue llevada a cabo en parte por el propio emperador entre 26-25 a. C., lo que le permite señalar que Augusto, tras su victoria, cerró por segunda vez las puertas del templo de Jano[938], las *belli portae*:

Hist. VI 21, 11: «*Cantabricae victoriae hunc honorem Caesar detulit, ut tunc quoque belli portas claustro cohiberi iuberet. Ita tunc secundo per Caesarem, quarto post Vrbem conditam clausus est Ianus*».

«La victoria cantábrica reportó a César (Augusto) este honor: ordenó también entonces el cierre de las puertas de la guerra. De esta forma, el templo de Jano fue cerrado por segunda vez por César, y por cuarta desde la fundación de la ciudad».

A continuación trata –sin seguir un orden cronológico– la pacificación del resto de las provincias, pues le interesa reflejar que dicha pacificación es universal, que afecta a toda la tierra. El catálogo de pueblos mencionados a lo largo de *Hist*. VI 21 es amplísimo y, en él, Orosio tiene la prevención de señalar los cuatro extremos del mundo: desde los pueblos africanos al sur a los escitas al norte, y desde hispanos al oeste a los partos al este. La relación de pueblos (*populi*, *gentes* y *nationes*) mencionados es numerosa: nóricos, ilirios, panonios, dálmatas, mesios, tracios, dacios, usipetes, tencteros, catos, marcomanos, queruscos, suevos, sigambros, musolanos, gétulos, indos, escitas, vendélicos, panonios, etc., e incluso son mencionados los partos, quienes, temerosos de la fuerza del Imperio, devolvieron voluntariamente los estandartes sustraídos a Craso y firmaron un tratado (*foedus*) con Roma[939].

935 *Res Gestae* 25, 1; 26, 2-3.
936 Veleyo Patérculo II, 89. Su obra fue compuesta en el año 30 d. C.
937 Orosio, *Hist*. VI 21, 13: «como si se apresurasen hacia una fecha fijada para la paz».
938 La segunda clausura del templo de Jano por Augusto se fecha en 25 a. C.
939 Orosio, *Hist*. VI 21, 29: «firmum foedus fideli supplicatione meruerunt».

Una legación de indos y escitas, recibida por Augusto en Tarragona, recuerda al historiador –en una especie de ejemplificación de la *translatio imperii*– la embajada de hispanos y galos, recibida por Alejandro en Babilonia[940], «*refuderuntque in Caesarem Alexandri Magni gloriam*»:

Hist. VI 21, 19-20: «*Interea Caesarem apud Tarraconem citerioris Hispaniae urbem legati Indorum et Scytharum toto Orbe transmisso tandem ibi invenerunt, ultra quod iam quaerere non possent, refuderuntque in Caesarem Alexandri Magni gloriam:* 20. *quem sicut Hispanorum Gallorumque legatio in medio Oriente apud Babylonam contemplatione pacis adiit, ita hunc apud Hispaniam in Occidentis ultimo supplex cum gentilicio munere eous Indus et Scytha boreus oravit*».

«Mientras tanto, legados de los indos y los escitas, tras atravesar todo el orbe, encontraron finalmente a César (Augusto) en Tarragona, ciudad de Hispania citerior, –más allá no habrían podido buscarlo– y reportaron a César la gloria de Alejandro Magno. 20. De la misma forma que una legación de hispanos y galos en solicitud de paz encontraron a éste en Babilonia, en el centro de Oriente, así también en Hispania, en el extremo Occidente, el oriental indo y el septentrional escita suplicaron trayendo presentes de sus países».

Una analogía semejante se recuerda con motivo de las victorias romanas en la Galia, Panonia y Germania, que se comparan a las obtenidas en la guerra Púnica[941]. De esta manera Orosio pone en juego los cuatro puntos cardinales. Nos encontramos, pues, ante otra manifestación práctica de la teoría de los cuatro reinos. Orosio quiere demostrar el carácter universal de la labor pacificadora de Augusto y que la paz general establecida por el emperador afecta a todos los extremos de la tierra.

Para establecer este principio, Orosio se desentiende de toda referencia cronológica precisa; no hay aquí una sucesión cronológica absoluta ni relativa de los hechos, ni siquiera una distinción entre los acontecimientos ocurridos antes y después del nacimiento de Cristo. Los enfrentamientos bélicos mencionados son, entre otros, la guerra contra cántabros y astures (26-25 a. C.), retios y vindélicos (15 a. C.), germanos (8 a. C.), gétulos (5-6 d. C.) y panonios (6 d. C.), el desastre de Quintilio Varo (9 d. C.), la victoria de Agripa en el Bósforo (14 a. C.) y el *foedus* con los partos (20 a. C.). Orosio, contradiciendo todo orden cronológico, acumula por razones apologéticas todas estas guerras antes de la Natividad, para poder proclamar, a continuación, el establecimiento de la paz en coincidencia con el nacimiento de Jesús[942], para demostrar que nada se opone a la paz general establecida por Augusto.

940 Este episodio está narrado en Orosio, *Hist*. III 20, 1-3.
941 Orosio, *Hist*. VI 21, 22-25.
942 Orosio, *Hist*. VI 22, 2.

VII.2.3.2. El **signum pacis:** *el cierre del templo de Jano*

«Ianum... indicem pacis bellique fecit»
Livio I 19, 2

Cuando, de Este a Oeste y de Norte a Sur, todo el orbe formaba parte de la misma paz, el año 752 de la fundación de la ciudad, se produjo por tercera vez el cierre de las puertas del templo de Jano[943]. Orosio designa este motivo narrativo como señal de la imposición de la paz a todo el mundo: «*ab oriente in occidentem, a septentrione in meridiem ac per totum Oceani circulum cunctis gentibus una pace conpositis*».

Hist. VI 22, 1: «*Itaque anno ab Vrbe condita DCCLII Caesar Augustus ab oriente in occidentem, a septentrione in meridiem ac per totum Oceani circulum cunctis gentibus una pace conpositis, Iani portas tertio ipse tunc clausit*».	«Así, en el año 752 de la fundación de la ciudad, César Augusto, tras haber reunido bajo una misma paz todas las naciones de Oriente a Occidente, del Septentrión a Mediodía, y a lo largo de todo el círculo del océano, cerró él mismo las puertas del templo de Jano por tercera vez hasta ese momento».

Apoyándose en una cronología intencionadamente distorsionada de las guerras que precedieron a esta clausura, Orosio señala un periodo de doce años –que no se corresponde con la realidad histórica– en los que las puertas del templo de Jano permanecieron cerradas.

Hist. VI 22, 2: «*Quas ex eo per duodecim fere annos quietissimo semper obseratas otio ipsa etiam robigo signavit, nec prius umquam nisi sub extrema senectute Augusti pulsatae Atheniensium seditione et Dacorum commotione patuerunt*».	«Las cuales desde ese momento continuaron siempre cerradas por un periodo de casi doce años, en una quietud permanente, cubiertas de herrumbre, y no se volvieron a abrir hasta la extrema vejez de Augusto, debido a una sedición de los atenienses y una agitación de los dacios».[944]

A lo largo de su relato histórico, Orosio se ha ocupado de una forma casi sistemática de recordarnos el estado de las puertas del templo de Jano, a las que ha calificado de «puertas de la guerra» (*belli portae*)[945]. Antes de Augusto se cerraron sólo en dos ocasiones: la primera, en época de Numa Pompilio; la segunda, por el tiempo de un año, después de la Primera Guerra

943 La tercera clausura está atestiguada en Suetonio, *Aug*. 22, y *Res Gestae* 13, pero no la fecha exacta en que se produjo. En función de la ideología augustea se ha propuesto la fecha de erección del *ara pacis*, entre el 12 y 9 a. C.

944 La reapertura del templo de Jano es tratada por Orosio más adelante: *Hist*. VII 3, 7 y VII 19, 4.

945 Orosio, *Hist*. VI 21, 11. Esta misma denominación en Agustín, por ejemplo, *Civ. Dei* III 15, 3.

Púnica. Durante un solo año en el transcurso de casi setecientos[946], desde Tulo Hostilio hasta Augusto –señala Orosio–, Roma, como una madre desdichada, no tuvo que sufrir la pérdida de ninguno de sus hijos.

Hist. IV 12, 4: «*Hoc anno porta Iani Gemini clausa est, quia nusquam eodem anno bellum erat: quod sub Numa solum Pompilio rege provenerat*».

«En ese año[947] se cerró la puerta de Jano Bifronte, ya que durante el mismo no hubo ninguna guerra, lo que únicamente había sucedido bajo el reinado de Numa Pompilio».

Hist. IV 12, 9: «*Per annos prope septingentos, id est ab Hostilio Tullo usque ad Caesarem Augustum, una tantummodo aestate Romana sanguinem viscera non sudarunt, et inter plurimas magnorum saeculorum aetates misera civitas, vere misera mater, vix uno tempore a timore luctuum, ut non dicam ab ipsis luctibus, conquievit*».

«Durante casi setecientos años, esto es, desde Tulo Hostilio hasta César Augusto, sólo por un verano las entrañas romanas no sudaron sangre; y durante un largo periodo de siglos esta desgraciada ciudad, verdaderamente una desgraciada madre, sólo una vez se vio libre del temor a los lutos, por no decir de los lutos mismos».

Así pues, hay que esperar al reinado de Augusto para que la *pax Romana* se imponga a todo el orbe. El cierre del templo de Jano es la imagen de la paz augusta. Como antítesis de las dos únicas ocasiones que el templo se había clausurado a lo largo de toda la historia romana, Augusto cerró sus puertas en tres oportunidades. Así lo recogió el propio emperador en sus *Res Gestae*: «el templo de Jano ... desde la fundación de Roma se había cerrado en dos ocasiones, durante mi principado el Senado decretó su cierre tres veces»[948]. La primera, según Orosio, tras doscientos años, cuando se puso fin a las guerras civiles (Actium); la segunda tras la guerra contra cántabros y astures; la tercera, tras la pacificación general de las provincias[949].

Tras esta tercera clausura, Orosio fija el periodo de doce años de paz que se inicia con el año del nacimiento de Cristo. La *pax Augusta* se convierte en anuncio del nacimiento de Cristo: «en aquel tiempo, precisamente en el año en el cual César (Augusto) estableció, por disposición divina, una paz firme y verdadera, nació Cristo, a cuyo advenimiento fue subordinada esta paz, en cuyo nacimiento los ángeles cantaron exultantes y los hombres escucharon: “Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombre de buena voluntad”[950]».

---

946 Orosio, *Hist*. IV 12, 6-13, ilustra la soledad de este año único con vivas imágenes: una gota de aceite que, en vez de apagar una llama, la alimenta; un poco de agua fresca entre fiebres; un día tranquilo para un enfermo en medio de tormentos; una parte sana en una piel atacada de lepra. Con anterioridad, *Hist*. III 8, 4, realiza esta misma operación, equiparando ese año a un sorbo de agua fresca entre fiebres o a un ave que pasa de largo.

947 En 235 a. C., consulado de T. Manlius Torquatus y C. Atilius Bulbus (Orosio escribe Bubulcus).

948 *Res Gestae* 13, 1.

949 La primera vez en 29 a. C. (*Hist*. VI 20, 1). En 25 a. C. la segunda (*Hist*. VI 21, 11: «secundo per Caesarem, quarto post Vrbem conditam»). La tercera vez en coincidencia con el nacimiento de Cristo (*Hist*. VI 22, 1).

950 *Hist*. VI 22, 5: «igitur eo tempore, id est eo anno quo firmissimam verissimamque pacem ordinatione Dei Caesar conposuit, natus est Christus, cuius adventui pax ista famulata est, in cuius ortu audientibus hominibus exultantes angeli ciciderunt “Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis”». Cita de Lc 2, 13.

In terra pax hominibus. La *pax Augusta* es, con más propiedad, una *pax Christi*. En consecuencia, el cierre de las puertas del templo de Jano, de las *belli portae*, se convierte así en la prefiguración del verdadero *signum pacis*[951], la señal anunciadora del nacimiento de Cristo: «*cuius adventui pax ista famulata est*».

Orosio insiste en este punto cuando narra el acontecimiento histórico del nacimiento de Cristo que estudiamos en el apartado siguiente.

VII.2.3.3. La **pax generalis** *y el nacimiento de Cristo*

Todos los presagios y acontecimientos históricos precedentes conducen en definitiva al nacimiento de Cristo. Tras la cuarta entrada de Augusto en Roma, cerradas por tercera vez las puertas del templo de Jano, es decir, establecida una *pax generalis* en toda la tierra, nació Cristo. El establecimiento de la *pax* es, pues, el anuncio histórico del inmediato nacimiento de Cristo. Augusto es el instrumento de Dios para la imposición de la paz: «por primera vez bajo Augusto César el mundo entero estableció, tras la paz con los partos, depuestas las armas y abolidas las discordias, una paz general y una tranquilidad nueva»[952].

Orosio insiste en la universalidad de la paz: «todas las naciones, todas las provincias, innumerables ciudades, infinitos pueblos, todas las tierras tuvieron una sola voluntad, la de servir a la paz y buscar el bien común con un anhelo libre y honesto»[953]. La paz general establecida en toda la tierra es una paz romana, pero –según Orosio– decretada por la omnipotencia divina; su imposición universal no se debió a la grandeza del emperador, sino al poder del Hijo de Dios que nació durante su gobierno. La paz es un bien divino más que humano, trasciende del plano político al espiritual.

Hist. III 8, 8: «*Pacem istam totius mundi et tranquillissimam serenitatem non magnitudine Caesaris sed potestate filii Dei, qui in diebus Caesaris apparuit, exstitisse nec unius urbis Imperatori sed creatori orbis universi orbem ipsum generali cognitione paruisse*».

«Esta paz del mundo entero y esta tranquilísima serenidad no existió por la grandeza del César, sino por el poder del Hijo de Dios que apareció en los días del César; y el propio mundo ha obedecido, con reconocimiento general, no al emperador de una sola ciudad sino al creador del mundo entero».

En el texto anterior, Orosio insiste en la idea de subordinación de los acontecimientos políticos a su significado teológico. La *pax* no es debida al emperador de Roma sino que es decretada por el Creador de todo el mundo: «*nec unius urbis Imperatori sed creatori orbis*

---

951 Orosio, *Hist*. VI 22, 1.

952 Orosio, *Hist*. III 8, 5: «sub Augusto primum Caesare post Parthicam pacem universum terrarum orbem positis armis abolitisque discordiis generali pace et nova quiete conpositum».

953 Orosio, *Hist*. III 8, 6: «postremo omnibus gentibus, cunctis provinciis, innumeris civitatibus, infinitis populis, totis terris unam fuisse voluntatem libero honestoque studio inservire paci atque in commune consulere».

universi». Paz preparada para el nacimiento de Cristo: «*cuius adventui praedestinatam fuisse imperii Romani pacem*»[954]. En consecuencia, más que ante una *pax Augusta*, aquí estamos propiamente ante una *pax Christi*[955].

Asentado este punto, Orosio va a aportar un nuevo argumento demostrativo del fundamento de la paz: favorecer la difusión del Evangelio. Este motivo, más estratégico que teológico, es un lugar común de la historiografía apologética cristiana, la paz fue establecida por Dios para que se extendiese más rápidamente la noticia de la Buena Nueva.

Hist. VI 1, 8: «*ut in magno silentio ac pace latissima inoffense et celeriter novi nominis gloria et adnuntiatae salutis velox fama percurreret vel etiam ut discipulis eius per diversas gentes euntibus ultroque per cunctos salutis dona offerentibus obeundi ac disserendi quippe Romanis civibus inter cives Romanos esset tuta libertas*».

«para que, gracias a la gran tranquilidad y extendida paz, sin obstáculos y rápidamente, se difundiese la gloria del nuevo nombre y la fama veloz del mensaje de la salvación; e incluso para que sus discípulos, que se encontrarían en medio de diferentes naciones para ofrecer de buen grado los dones de la salvación a todos, tuviesen libertad absoluta de viajar y predicar entre ciudadanos romanos, como ciudadanos romanos que eran».

VII.2.4. El título de *dominus*

En este mismo capítulo (*Hist*. VI 22) Orosio retoma el paralelismo entre Cristo y Augusto por medio de una anécdota procedente de Suetonio[956]. Según el historiador romano, Augusto rechazó el calificativo de *dominus* con el que se le habían dirigido durante una representación teatral: «*domini appellationem ut homo declinavit*»[957].

Hist. VI 22, 4: «*Domini appellationem ut homo declinavit. Nam cum eodem spectante ludos pronuntiatum esset in mimo: "O dominum aequum et bonum" universique, quasi de ipso dictum esset, exultantes adprobavissent, et statim quidem manu vultuque indecoras adulationes repressit et insequenti die gravissimo corripuit edicto dominumque se posthac appellari ne a liberis quidem aut nepotibus suis vel serio vel ioco passus est*».

«Rechazó, como hombre, el título de "señor". En efecto, mientras asistía como espectador a una representación, un actor de mimo pronunció: "¡Oh Señor justo y bueno!" y todos, como si fuese dicho de él, aprobaron exultantes; pero él al instante reprendió con la mano y con la expresión de su rostro estas descaradas adulaciones y, al día siguiente, prohibió severamente en un edicto esta actitud; no consintiendo en adelante que se le llamase "señor" ni siquiera por sus hijos y nietos, ni en broma ni en serio».

---

954 Orosio, *Hist*. VII 1, 11: «para cuya venida había sido predestinada la paz del Imperio romano».
955 M. P. Arnaud-Lindet, *Orose. Histoires*..., vol. I, p. 220.
956 Suetonio, *Aug*. 53, 1.
957 Orosio, *Hist*. VI 22, 4. Orosio precisa «ut homo» como una especie de presentimiento profético.

Sin duda en el ánimo de Augusto estaba evitar la imagen negativa del término, de la misma manera que evita la noción peligrosa de realeza mediante la adopción del título de *princeps*; pero Orosio entiende que es debido a que tal título estaba destinado a Cristo: «*verus dominus totius generis humani*»[958]. Éste es el significado cristiano de la anécdota[959], lo que, de acuerdo con la teología histórica orosiana, equivale a decir el verdadero sentido, la auténtica trascendencia del proceder de Augusto, que, en esa actitud, parece poseer una capacidad cuasi-profética.

Hist. VI 22, 5: «*Eodemque tempore hic, ad quem rerum omnium summa concesserat, dominum se hominum appellari non passus est, immo non ausus, quo verus dominus totius generis humani inter homines natus est*».

«Y aquél (Augusto) en el que se habían reunido todos los poderes no consintió, es más, no osó, ser llamado "señor" de los hombres en la misma época en que, entre los hombres, había nacido el verdadero Señor de todo el género humano».

Orosio superpone, una vez más, los planos político y religioso, traslada e interpreta en clave teológica los acontecimientos políticos del gobierno de Augusto.

Plano Político	Plano religioso
Augusto señor de los hombres	Cristo Señor del género humano

Como resultado de todo este proceso podemos concluir que Orosio presenta a Augusto como una figura carismática: elegida expresamente por Dios para realizar grandes cosas.

* * *

Un último elemento, si bien trascendental, de la teología augustea lo estudiaremos en el apartado siguiente: la inscripción de Cristo en el censo romano mandado realizar por Augusto. Al hacer de Cristo un *civis Romanus*, Orosio designa claramente el carácter providencial del Imperio romano –y no sólo de Augusto– y lo convierte en el elemento culminante de su historia universal.

En la instauración de la monarquía de Augusto, Orosio simboliza la unidad y universalidad del Imperio romano como reflejo de la unicidad de Dios[960]. La monarquía augustea significa el fin de las diversos estados y trae, por tanto, la paz. El desarrollo histórico conduce inevitable-

958 Orosio, *Hist*. VI 22, 5.

959 Cf. F. Fabbrini, *Paolo Orosio*..., 1979, p. 263, destaca la *humilitas* de Augusto como eco de Lc 1, 1. También A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo*..., 1987, pp. 286s.

960 E. Corsini, *Introduzione*..., 1968, p. 175, lo expresa de una forma quizá excesivamente rotunda: «la formazione dell'impero romano, universale e unico, e l'avvento della monarchia di Augusto sono, per Orosio, la prova storica inconfutabile dell'unità di Dio».

Cuadro general de la teología augustea			
Entradas en Roma	**Cierres de Jano**	**Acontecimientos políticos**	**Designios providenciales**
1ª entrada		Regreso a Roma tras el asesinato de Julio César	Prodigio del círculo solar
2ª entrada		Regreso de Sicilia vencedor de Sexto Pompeyo	Prodigio de la *fons olei:* unción de Augusto
3ª entrada	1er cierre	Regreso a Roma tras el fin de las guerras civiles (Actium)	*Epiphania* *Nomen Augusti* *Monarchia:* instauración del Imperio
4ª entrada	2º cierre	Regreso a Roma tras la guerra contra cántabros y astures	Rechaza el título de *dominus* *Pax generalis:* nace Cristo Cristo *civis Romanus*
	3er cierre	Pacificación general. Censo	

mente a la unidad y universalidad del estado. Toda la historia adquiere sentido desde este punto de vista, el de la historia universal, y aporta a Orosio una argumentación sólida frente a sus opositores paganos.

La unidad del estado, la *pax Romana*, el *nomen Augusti*, la *Epiphania*, los prodigios que anunciaron el poder de Octaviano, el rechazo del calificativo *dominus*, etc., no podían ser casualidades. Nadie que lea su interpretación en las *Historias* podrá ver en el triunfo del cristianismo la causa de los males del Imperio romano, precisamente porque el Imperio está al servicio del cristianismo. Una verdadera teología del Imperio romano caracteriza el pensamiento de Orosio.

VII.3. LA TEOLOGÍA DEL IMPERIO ROMANO

La valoración del Imperio romano por los autores cristianos había oscilado entre dos extremos, desde una radical denigración –la ramera del Apocalipsis simbolizada por Babilonia[961]– hasta su máximo enaltecimiento como institución predestinada. Esta última es la posición de Orosio. Para el presbítero, la coincidencia en un mismo día de varios acontecimientos extraordinarios –la proclamación de Octaviano con el título sagrado de *Augustus*, la celebración de su triple triunfo y el anuncio de la *pax* mediante la clausura del templo de Jano–, a lo que hay que añadir el carácter religioso de la propia fecha, que habría de ser la de la Epifanía de Cristo, señalaban la consagración de un suceso histórico esencial: la instauración del Imperio romano. Su comienzo –como hemos visto– hay que situarlo el VIII de los idus de enero de 725 *a. V. c.*, o, lo que sería lo mismo, el 6 de enero del año 29 a. C. Se fundaba así históricamente el estado

961 Ap 14, 8; 16, 19; 17, 5; 18-20.

predestinado teológicamente para recibir el nacimiento del Salvador. Como es habitual en nuestro autor, el verdadero sentido de un acontecimiento histórico no es político sino religioso. Consecuentemente, Orosio elabora una «teología del Imperio romano».

VII.3.1. El censo de Augusto: Cristo *civis Romanus*

El último misterio cristiano del libro VI de las *Historias* tiene que ver con la inscripción de Cristo en el censo romano. Según Lucas 2, 1-5, María y José se habían desplazado a Belén a causa de un edicto de César Augusto que ordenaba hacer un censo del mundo entero[962]. Históricamente no coinciden los censos generales bajo Augusto[963] con el llamado censo de Quirino. El empadronamiento realizado en Judea por Quirino, como gobernador de Siria, se fecha habitualmente en el año 6 d. C., al recibir aquella región un procurador romano[964]. Independientemente de estos datos de la investigación histórica actual, aquí nos interesa la interpretación ideológica que da Orosio al referente evangélico: el significado que para su teología histórica tiene la inscripción de Jesús en la lista del censo romano.

Orosio señala que el empadronamiento de Cristo es un signo providencial. Su inscripción en el censo es para él una señal, un mensaje, una evidencia: el reconocimiento de la misión y de la dignidad de Roma en la historia de la humanidad. De nuevo Augusto es señalado como el instrumento de los misterios divinos. Aquí estamos otra vez ante la *Augustustheologie*, pero también ante una *Romtheologie*[965].

Hist. VI 22, 6: «*Eodem quoque anno tunc primum idem Caesar, quem his tantis mysteriis praedestinaverat Deus, censum agi singularum ubique provinciarum et censeri omnes homines iussit, quando et Deus homo videri et esse dignatus est. Tunc igitur natus est Christus, Romano censui statim adcriptus ut natus est*».

«Este mismo año, el propio César (Augusto), que Dios había predestinado para tan grandes misterios, entonces, por primera vez, ordenó hacer el censo de cada una de las provincias y censar a todos los hombres, cuando Dios se dignó manifestarse y hacerse hombre. Entonces, pues, nació Cristo y, apenas nacido, fue inscrito en el censo romano».

---

962 Lc 2, 1-5: «sucedió que por aquellos días salió un edicto de César Augusto ordenando que se empadronase todo el mundo. Este primer empadronamiento tuvo lugar siendo gobernador de Siria Cirino. Iban todos a empadronarse, cada uno a su ciudad. Subió también José desde Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David, que se llama Belén, por ser él de la casa y familia de David, para empadronarse con María, su esposa, que estaba encinta».

963 *Res Gestae* 8.

964 La mayoría de los autores colocan el censo regional de Quirino en 6 d. C. Este empadronamiento fue el que probablemente provocó la insurrección de Judas Galileo contra Roma (Hch 5, 37). El censo que condujo a José y María a Belén (Lc 2, 1-5) es anterior, datable en 7-6 a. C.; atribuido probablemente a Quirino porque como cónsul (12 a. C.) se había ocupado de las cuestiones de Oriente y pudo, posteriormente, haberse encargado en Palestina de este otro censo. Como es sabido, la fijación de la era cristiana en el año 753 de la fundación de Roma, realizada por Dionisio el Exiguo en el siglo VI, retrasa la fecha real del nacimiento de Jesús al menos cuatro años.

965 H. W. Goetz, *Die Geschichtstheologie...*, 1980, p. 87.

Orosio explica a continuación el significado político y teológico de esta inscripción en el censo:

Hist. VI 22, 7: «*Haec est prima illa clarissimaque professio, quae Caesarem omnium principem Romanosque rerum dominos singillatim cunctorum hominum edita adscriptione signavit, in qua se et ipse, qui cunctos homines fecit, inveniri hominem adscribique inter homines voluit*».

«Ésta es la primera y muy ilustre declaración; su inscripción oficial en el censo de todos y cada uno de los hombres señaló a César (Augusto) como príncipe de todos y a los romanos como dueños del mundo; con esta ocasión, Aquél, que hizo a todos los hombres, quiso figurar como hombre y ser inscrito entre los hombres».

Desde el punto de vista político el significado es doble: Augusto se señala una vez más como un hombre excepcional, culmen histórico de la humanidad («*Caesarem omnium principem...*»), y los romanos son tratados como dueños de todo el mundo («...*Romanosque rerum dominos... signavit*»). Desde el punto de vista teológico, Orosio subraya la humanidad de Cristo y, en tanto que tal, su vinculación como hombre al Imperio romano («...*inveniri hominem adscribique inter homines voluit*»). Esta declaración recuerda los tres caracteres de la definición y descripción –que trataremos más adelante– que el presbítero hace de sí mismo: *Romanus, Christianus et homo*[966]. También Cristo, en tanto que *homo*, es propiamente *Romanus*.

Orosio muestra a continuación el carácter universal de este reconocimiento, este privilegio concedido al Imperio romano, remitiéndolo al marco de la teoría de los cuatro *regna*. Roma –y no sólo Augusto– se convierte aquí en el punto culminante de la historia universal: «esto de ningún modo había sido concedido nunca, desde la fundación del mundo y el inicio del género humano, ni al Babilónico ni al Macedónico, por no hablar de algún reino menor»[967].

Seguidamente, el presbítero proclama de forma explícita a Cristo como *civis Romanus*. Naturalmente, nuestro autor no se atiene aquí al significado constitucional e histórico del concepto de ciudadanía, su fórmula no es jurídica sino ideológica[968]. Desde un punto de vista ideológico, la expresión de Cristo como *civis Romanus* constituye un elemento clave de su teología de la historia y de su teología de Roma. Al dejarse contar como ciudadano romano, Cristo, según Orosio, señala a Roma como el nuevo pueblo elegido. El presbítero justifica así la predestinación de Roma, su elección desde sus orígenes y su conducción providencial hasta la cúspide del poder:

966 Orosio, *Hist*. V 2, 6.

967 Orosio, *Hist*. VI 22, 7: «quod penitus numquam ab Orbe condito atque ab exordio generis humani in hunc modum ne Babylonio quidem vel Macedonico, ut non dicam minori cuiquam regno concessum fuit».

968 No se debe hablar de anacronismo pues la declaración de Orosio es ideológica, independiente del significado jurídico que tuvo la *Constitutio Antoniniana* (año 212). También en *Hist*. VI 1, 8, Orosio considera a los discípulos de Jesús como *cives Romani*.

Hist. VI 22, 8: «*nec dubium, quin omnium cognitioni fidei inspectionique pateat, qui Dominus noster Iesus Christus hanc urbem nutu suo auctam defensamque in hunc rerum apicem provexerit, cuius potissime voluit esse cum venit, dicendus utique civis Romanus census professione Romani*».

«No se puede dudar de lo que aparece claramente al conocimiento, a la fe y a la comprensión de todos, que nuestro Señor Jesucristo había hecho progresar esta ciudad, la había acrecentado y defendido por su propia voluntad hasta la cúspide de su grandeza, porque a ella quiso pertenecer cuando nació, para llamarse verdaderamente ciudadano romano, por su inscripción en el censo romano».

He aquí la piedra angular de la teología imperial orosiana: Cristo quiso ser reconocido como ciudadano romano: «*dicendus utique civis Romanus census professione Romani*». ¿Puede haber mayor gloria para el Imperio romano que el hecho de que el propio Cristo haya elegido nacer «ciudadano romano»? Cristo como *civis Romanus* es el símbolo de un reconocimiento, la constatación del carácter providencial del Imperio, la demostración de su misión histórica sagrada. Orosio tiene el valor de ser el primero en afirmar que Cristo es romano: «le premier, il se risque à affirmer clairement que le Christ fut citoyen romain»[969]. Como señaló en su momento Erik Peterson: tras la exposición de Orosio, Augusto acaba siendo cristianizado y Cristo, convertido en *civis Romanus*, resulta romanizado[970]. No es posible imaginar una mayor legitimidad para el Imperio romano en tanto que institución que la que le otorga la noción de *Christus Romanus*. De esta forma, se nos presenta como evidente y básica en la teología histórica de Orosio la identificación entre Imperio y cristianismo, entre los conceptos de *Romanitas* y *Christianitas*.

VII.3.2. La reunificación universal de la *potestas*

La «teología del Imperio romano» que nos presenta Orosio muestra a la Roma imperial dotada de una serie de requisitos singulares acordes con su misión histórica. Dos de esos requisitos son la paz general y la unidad política universal. Un estado pacificado y universal es el que Cristo ha elegido para nacer. La *pax generalis* de Augusto completa por primera vez en la historia la universalidad política aportada por el Imperio romano[971]. Con anterioridad el mundo estaba fraccionado en diversos pueblos, costumbres y religiones:

---

969 F. Paschoud, *Roma aeterna*, 1967, p. 284. También E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 180, valora la importancia de este hecho: «Cristo, scegliendo di nascere "cittadino romano" e sottomettendosi in quanto uomo alle legge imperiale, ha impresso il sigillo del riconoscimento divino sulla riunificazione della *potestas* attuata dall'impero romano che ne è, quindi, d'ora in poi (e, per esso, l'imperatore), il solo legittimo depositario».

970 E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, 1999, p. 91.

971 Ésta es una idea tradicional ya presente en el estoicismo, que había elogiado la figura de Alejandro reconociéndole el mérito de haber conseguido el sueño de un universo que abarcara a toda la humanidad. Esta dimensión universal del mundo griego helenístico estuvo de moda durante la segunda sofística; por ejemplo en el *Discurso Panateneico* de Elio Arístides del año 167: Atenas, por voluntad de la providencia, había sido situada en el centro del universo; y en su *Discurso sobre Roma*, en el que reconoce la primacía de los romanos.

Hist. V 1, 14: «*Olim cum bella toto Orbe fervebant, quaeque provincia suis regibus suis legibus suisque moribus utebatur, nec erat societas adfectionum, ubi dissidebat diversitas potestatum; postremo solutas et barbaras gentes quid tandem ad societatem adduceret, quas diversis sacrorum ritibus institutas etiam religio separabat?*».

«En otro tiempo, cuando las guerras inflamaban todo el orbe, cada provincia tenía sus reyes, sus leyes y sus costumbres; no había comunidad de sentimientos donde disputaban diversidad de poderes. Finalmente, ¿qué podía unir en comunidad a pueblos independientes y bárbaros cuando, instruidos en diversos ritos sagrados, incluso la religión los separaba?».

En el texto anterior la *diversitas potestatum* conduce a la guerra, situación antitética de la requerida para el nacimiento de Jesús: la paz y la unidad política. Era pues necesario reunificar en un solo estado la *potestas* para conseguír así una época de paz (la p*ax Augusta*), precedente imprescindible del nacimiento de Cristo. Así pues, la paz y la unidad son, a la vez, emblemas del cristianismo y del Imperio.

Pero además, para Orosio esta reunificación del poder mundial en un solo estado significa también la demostración histórica del monoteísmo cristiano frente al politeísmo pagano. La unidad universal romana es la unidad ecuménica del cristianismo. La asunción de la *potestas* universal por Augusto («*ex eodem die summa rerum ac potestatum penes unum esse coepit et mansit*»), es decir, la concentración del poder en un solo hombre («*quod Graeci monarchiam vocant*»[972]), representa, en palabras de Marchetta, «sul piano temporale esattamente quello che il monoteismo rappresentava sul piano spirituale»[973], es decir, el reconocimiento de la forma ideal del estado: la monarquía, imagen del monoteísmo.

VII.3.3. *Patria, lex et religio*

La universalidad del Imperio se fundamenta sobre los conceptos convergentes de *Romanitas* y *Christianitas*. Pero, junto a este binomio, Orosio insiste en un tercer elemento: la necesaria universalidad de la *lex*. El Dios único –señala– estableció la unidad romana para ser amado y temido por todos los hombres, y añade: «*eaedem leges, quae uni Deo subiectae sunt, ubique dominantur*»[974]. Aquí, la unidad política romana es también una comunidad de derecho, una *communio iuris*, que es puesta de relieve en varias ocasiones[975], y que sustituye a la *diversitas*

---

972 Orosio, *Hist*. VI 20, 2.

973 A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo...*, 1987, pp. 301s. La monarquía augustea representa el monoteísmo, según la fórmula: «un solo sovrano sulla terra come un solo Dio nei cieli»; en frente, «poliarchia diventava l'equivalente di politeismo»; p. 299: «impostazione che potremmo riassumere nella formula: "un solo stato su tutta la terra come una sola religione su tutta la terra"». Marchetta ha destacado la relación existente entre monarquía augustea en el plano político y monoteísmo en el plano religioso.

974 Orosio, *Hist*. V 2, 5: «unus Deus, qui temporibus, quibus ipse innotescere voluit, hanc regni statuit unitatem, ab omnibus et diligitur et timetur, eaedem leges, quae uni Deo subiectae sunt, ubique dominantur» («el Dios único, en el tiempo en el que Él mismo quiso darse a conocer, estableció esta unidad del reino para ser amado y temido por todos; las mismas leyes, sometidas a un solo Dios, dominan en todas partes»).

975 Orosio, *Hist*. V 1, 15: «… comunione iuris adductus…»; V 2, 5: «eaedem leges... ubique dominantur»; V 2, 1: «ubique lex»; V 2, 2: «iure communi»; V 2, 3: «...mei iuris et nominis sunt»; V 2, 6: «...legibus imploro rempublicam».

potestatum[976]. El propio Cristo eligió someterse, como hombre, a las leyes del Imperio. Orosio encuentra en todas partes su misma patria, ley y religión, así lo expresa en un pasaje muy conocido de su obra: «*ubique patria, ubique lex et religio mea est*»[977].

No obstante, el significado último del concepto de patria es entendido por Orosio en una dimensión distinta. El presbítero, como es un lugar común en los autores cristianos, alude a una patria sobrenatural que, en su caso, expresa del siguiente modo: «*utor temporarie omni terra casi patria, quia quae vera est et illa quae amo in terra penitus non est*»[978]. Aquí, la determinación de su *vera patria* limita el reconocimiento concedido al Imperio romano.

Pero este dato, en cierto modo contradictorio, no debe desviarnos del verdadero sentido que «patria» tiene en Orosio. El comienzo del libro V es clave para entender el carácter universalista y, a la vez, romano del autor de las *Historias*. Su propia experiencia vital, sus viajes y, en particular, el que realizó desde Hispania a África, le llevó a apreciar la unidad de patria y de derecho que representa el Imperio romano. Entre las escasas noticias autobiográficas que nos ofrece en sus obras, el presbítero menciona su llegada a África en los siguientes términos:

Hist. V 2, 2: «*Nunc me Africa tam libenter excepit quam confidenter accessi; nunc me, inquam, ista Africa excepit pace simplici, sinu proprio, iure communi, de qua aliquando dictum et vere dictum est “hospitio prohibemur harenae, / Bella cient primaque vetant consistere terra”*[979]*; nunc ultro ad suscipiendos socios religionis et pacis suae benivolum late gremium pandit atque ultro fessos, quos foveat, invitat*».

«Ahora, África me ha recibido de tan buen grado como yo confiadamente me acerqué a ella. Ahora, repito, esta África, que me ha recibido con una paz inocente, en su propio seno, en la comunidad de derecho, de la cual, en otro tiempo, se dijo y se dijo bien: “nos niegan la hospitalidad de la playa / hacen guerras y prohíben parar en la primera tierra”; ahora, como aliados de religión y de paz, ha abierto su seno generoso y, voluntariamente, invita a los que llegan cansados para reconfortarlos».

Incluso extranjero, huésped en tierra extraña, Orosio se siente seguro en África. Para él en todas partes está su patria porque en todas partes está el Imperio romano. El universalismo romano conduce a la fórmula patria = mundo. Roma ha hecho de toda la tierra una sola patria[980].

---

976 A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo...*, 1987, p. 306: «l’impero romano... ha sostituito la *diversitas potestatum* con la *communio iuris*, ... ha eliminato i *diversi sacrorum ritus* e ha instaurato la *religionis unitas*».

977 Orosio, *Hist*. V 2, 1.

978 Orosio, *Hist*. V 2, 6: «uso temporalmente toda la tierrra como mi patria, ya que la que es verdadera patria, y a la que amo, no está de ningún modo en la tierra». Lo que se asemeja a Jn 18, 36: «mi reino no es de este mundo». Aquí Orosio rebaja su adhesión a Roma en pro de una realidad más trascendente, tal vez una concesión a su entorno agustiniano. Por ejemplo, Agustín, *Ep.* 95, 5, presenta al pueblo romano no como su verdadero pueblo ya que se siente ciudadano de la Jerusalén celestial. En la *Ep.* 91 aconseja a Nectario, habitante ilustre de Calama, ser ciudadano de una patria más alta. *Civ. Dei* XVIII 1 el hombre es «peregrino» en este mundo.

979 Virgilio, *Aen*. I 540s.

980 W. Suerbaum, *Vom antiken...*, 1970, p. 234, n. 24.

Orosio expone aquí la misma idea que su contemporáneo Rutilio Namaciano; éste también afirmaba que Roma había dado una patria común al mundo: «*fecisti patriam diversis gentibus unam*», «*urbem fecisti quod prius orbis erat*»[981]. Estamos ante una definición nueva del concepto patria que, para Orosio, es toda la tierra, lo que lo convierte, utilizando una expresión actual, en una especie de «ciudadano del mundo»[982]. El Imperio es romano, es cristiano y es universal; bajo el derecho romano están reunidos todos los hombres de Oriente a Occidente, vencedores y vencidos forman parte en una misma comunidad jurídica.

Hist. V 2, 3: «*Latitudo orientis, septentrionis copiositas, miridiana diffusio, magnarum insularum largissimae tutissimaeque sedes mei iuris et nominis sunt, quia ad Christianos et Romanos Romanus et Christianus accedo*».

«El vasto Oriente, el abundante Norte, el espacioso Sur y los amplios y seguros territorios de las grandes islas son de mi ley y mi nombre, porque, entre romanos y cristianos, me acerco a ellos como romano y cristiano».

Para este «ciudadano del mundo» *avant la lettre* el concepto patria está indisolublemente unido al de religión. Esta doble condición es esencial. Orosio establece una simbiosis entre los dos conceptos, crea una nueva definición de ciudadanía que es la misma que hace de Cristo un *civis Romanus*. Orosio comparte patria con Cristo y convierte en casi sinónimos los conceptos de patria y religión: «*inter Romanos... Romanus, inter Christianos Christianus*»[983].

La relación de reciprocidad entre ambos conceptos comporta sin embargo algunos peligros. Al igualar las nociones de *patria* y *religio*, Orosio convierte al Imperio romano en el portador del mensaje cristiano, lo que, en cierto modo, rebaja el carácter espiritual de dicho mensaje al ponerlo en un plano puramente terrenal. Paralelamente, esta misma operación dota al Imperio romano de unas facultades y una misión nuevas.

VII.3.4. *Romanitas, Christianitas, Humanitas*

De forma semejante a la anterior, Orosio nos ofrece una nueva fórmula con la que se identifica: «*inter Romanos, ut dixi, Romanus, inter Christianos Christianus, inter homines homo legibus inploro rempublicam, religione conscientiam, communione naturam*»[984]. Orosio proclama una

981 Rutilio Namaciano, *De reditu suo* 1, 63 y 66.

982 Conviene precisar que la «ciudadanía mundial» del presbítero no se debe a un particular cosmopolitismo; esta definición no se proclama a título individual sino como resultado de la acción universalizadora de Roma. E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 78: «l'uomo è veramente, per la prima volta, "cittadino del mondo" e trova veramente ovunque la sua patria».

983 Orosio, *Hist*. V 2, 6. H. W. Goetz, *Die Geschichtstheologie...*, 1980, p. 114: «Nationale (*patria*), rechtliche (*ius*) und kultische (*religio*) Einheit ermöglichen eine nie gekannte Freizügigkeit; die Synthese zwischen Römertum und Christentum hat zu einer völligen Identitäte von Römern und Christen geführt».

984 Orosio, *Hist*. V 2, 6: «entre los romanos, como dije, soy romano; entre los cristianos, cristiano; entre los hombres, hombre; en nombre de la ley apelo al estado; en el de la religión, a la conciencia; en el de la comunidad (de hombres) a la naturaleza».

cierta identidad entre tres conceptos: Romanidad, Cristiandad y Humanidad. Los tres paradigmas aparecen superpuestos[985]. Por su propia experiencia vital puede atestiguar el valor de los tres:

Hist. V 1, 15: «*Si quis igitur tunc acerbitate malorum victus patriam cum hoste deseruit, quem tandem ignotum locum ignotus adiit? quam gentem generaliter hostem hostis oravit? cui se congressu primo credidit, non societate nominis invitatus, non communione iuris adductus, non religionis unitate securus?*».

«Si alguno, pues, vencido por lo amargo de los males, escapa de su patria en medio de sus enemigos, ¿a qué lugar desconocido, siendo él desconocido, podrá acudir? ¿a qué pueblo, generalmente enemigo, podrá suplicar, siendo enemigo? ¿en quién, en el primer encuentro, podrá confiar, no estando invitado por la identidad del nombre, no unido por el común derecho; no seguro por la unidad de la religión?».

El supuesto mencionado en el texto anterior, fruto de la reflexión de Orosio sobre su experiencia personal, se presenta como la antítesis de su fraterno recibimiento en África en 414. La *societas nominis*, la *communio iuris* y la *unitas religionis*, es decir, la identidad del nombre romano, la universalidad del derecho y la unidad de la religión cristiana que aquí se proclaman establecen un modo característico de entender el estado y la sociedad de su tiempo. Orosio declara aquí su idea de un Imperio romano-cristiano. Un estado universal, fundado en las leyes, que reúna los valores de *Romanus* y *Christianus*.

VII.3.5. El cuarto **regnum** *y el Imperio romano*

No es necesario insistir en el papel de vértice y culminación que asume el Imperio romano en el pensamiento histórico de Orosio. Conviene, no obstante, detenernos en distinguir si, para nuestro autor, el conjunto de la historia de Roma juega el mismo papel que específicamente el Imperio romano.

VII.3.5.1. Desmitificación de la República romana

«Tu regere imperio populos, Romane, memento»
Virgilio, *Aen.* VI 851

Si en el pasado el pueblo romano había tenido una clara conciencia de su destino imperialista, cabría preguntarse qué queda de esta misión histórica en tiempos de Orosio. Al principio del libro V el presbítero compara los beneficios que Roma ha obtenido gracias a sus victorias militares con los estragos causados a los pueblos vencidos. Lleva a cabo un proceso de desmitificación de las conquistas militares de la Roma republicana. Contrapone las guerras ininte-

985 J. Straub, «Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches», *Historia* I, 1950, p. 77: «die *societas nominis*, die *communio iuris* und die *unitas religionis* sind die unverrückbar gedachten Stützen seines Glaubens an die harmonische Einheit von Humanitas, Romanitas, Christianitas». Sobre la identidad entre *Romanitas* = *Christianitas* = *Humanitas*, cf. también H. W. Goetz, *Die Geschichtstheologie...*, 1980, p. 115.

rrumpidas de aquélla frente a la paz propia del Imperio. ¿Qué se podría decir de las continuas guerras que han asolado Roma? La *Vrbs* no experimentó sólo guerras de conquista sino que tuvo que sufrirlas también de otro género. Si los romanos reflexionaran sobre esto –apunta Orosio– se darían cuenta de que las calamidades superaron a las ventajas: «si lo piensan bien, descubrirán que recibieron más daño que beneficio. Pues no debemos considerar poca cosa tantas guerras de esclavos, sociales, civiles, de fugitivos, que no han proporcionado ningún fruto sino a cambio de grandes males»[986]. Orosio reprocha a otros historiadores el que adopten siempre el punto de vista del vencedor[987]; su perspectiva, puesta de relieve en *Hist.* V 1, es bien distinta. Para impugnar la opinión de aquellos romanos, sin duda paganos recalcitrantes, que encarecen el recuerdo de los tiempos gloriosos de la República, comienza poniendo en sus bocas las siguientes palabras:

Hist. V 1, 2: «*Ecquid his temporibus beatius, quibus continui triumphi, celebres victoriae, divites praedae, nobiles pompae, magni ante currum reges et longo ordine victae gentes agebantur?*».

«¿Qué más feliz que aquellos tiempos en que los triunfos eran continuos, célebres las victorias, el botín abundante, los desfiles solemnes, en que grandes reyes y largas filas de gentes derrotadas iban delante del carro del vencedor?».

Orosio tiene que convencer a estos nostálgicos de que los *tempora Christiana* son mejores que aquellos tiempos antiguos. Su estrategia es la adopción de una visión universalista de la historia y la distinción entre la *Vrbs* republicana –por la que muestra escasa simpatía– y el estado común representado por el Imperio[988]. En los tiempos antiguos las victorias del pueblo romano eran realmente las derrotas de muchos pueblos: «*quae tempora non uni tantum urbi adtributa sed Orbi universo constat esse communia*»[989]; los tiempos históricos no pertenecen sólo a la *Vrbs*, no pueden ser contemplados desde la única visión de Roma:

Hist. V 1, 3-4: «*Ecce quam feliciter Roma vincit tam infeliciter quiquid extra Romam est vincitur...* 4. *Aut si ideo felicia putantur, quia unius civitatis opes auctae sunt, cur non potius infelicissima iudicentur, quibus miserabi-*

«Cuanto más felizmente vence Roma, más infelizmente es vencido todo lo que está fuera de Roma... 4. Si por esto son considerados felices (estos tiempos), ya que en ellos creció el poder de una sola ciudad, ¿por qué no son

986 Orosio, *Hist*. V 1, 1: «si diligenter appendant, plus damni invenient accidisse quam commodi. Neque enim parvi pendenda sunt tot bella servilia, socialia, civilia, fugitivorum, nullorum utique fructuum et magnarum tamen miseriarum».

987 Orosio, *Hist*. III 20, 5-16.

988 Para H. W. Goetz, *Die Geschichtstheologie...*, 1980, p. 87, si las críticas a Roma resultan innecesarias cuando el cristianismo y Roma convergen, cobran sentido en el momento en el que ambas realidades no coinciden: «neben die “Romtheologie” des Orosius treten nicht zu übersehende Äußerungen der Romkritik. Das ist von der Forschung erkannt und nicht zuletzt damit erklärt worden, daß Orosius einen Unterschied zwischen der Stadt und dem Staat Rom macht, doch lassen sich Vorbehalte auch gegenüber einer Ausdehnung des Staates nicht verleugnen».

989 Orosio, *Hist.* V 1, 3: «tiempos que no deben ser atribuidos a una sola ciudad, sino que son comunes al mundo entero».

li vastatione multarum ac bene institutarum entium potentisimma regna ceciderunt?».

juzgados, más bien, como infelicísimos, ya que en ellos perecieron poderosísimos reinos, por la miserable ruina de muchas y bien cimentadas entidades?».

Esta frase: «*ecce quam feliciter Roma vincit tam infeliciter quiquid extra Romam est vincitur*», resume su punto de vista contrario a la República conquistadora. Esta actitud encuentra su origen en Agustín, quien en la *Ciudad de Dios* ya había expresado similares puntos de vista[990]. La grandeza de la Roma republicana es un falso oropel que descubre las huellas de la sangre y el latrocinio[991].

En su retórica antipagana, Orosio adopta el punto de vista del vencido. La felicidad de Roma significa el infortunio de los otros pueblos. Entre éstos menciona a Cartago, para la que las victorias romanas significan, al contrario, derrota y destrucción: «para ella, incluso ahora, reducida a la estrechez y destruidas las murallas, una parte de sus males es oír lo que fue»[992]; menciona asimismo a Hispania, que se opuso a Roma durante doscientos años:

Hist. V 1, 6: «*Edat Hispania sententiam suam: cum per annos ducentos ubique agros suos sanguine suo rigabat inportunumque hostem ultro ostiatim inquietantem nec repellere poterat nec sustinere, cum se suis diversis urbibus ac locis, fracti caede bellorum, obsidionum fame exinaniti, interfectis coniugibus ac liberis suis ob remedia miseriarum concursu misero ac mutua caede iugulabant, –quid tunc de suis temporibus sentiebat?*».

«Pronuncie Hispania su opinión: cuando durante doscientos años regó por doquier sus campos con su sangre y no podía repeler ni contener al enojoso enemigo que la atacaba hasta la puerta; cuando en sus diversas ciudades y lugares, quebrantados por las desgracias de las guerras, exhaustos por el hambre de los asedios, después de haber matado a sus mujeres y a sus hijos, ellos mismos, como remedio de sus males, se degollaban mutuamente en desdichado acuerdo[993]. ¿Qué pensaría entonces sobre aquellos tiempos?».

La misma opinión podría sostener Italia: «finalmente, que hable la propia Italia: ¿por qué durante cuatrocientos años se opuso, resistió y enfrentó a los romanos, si la felicidad de éstos no era su infelicidad, si el que los romanos fueran dueños de todo no se oponía al bien común?»[994].

---

990 Agustín, *Civ. Dei* III 10 y III 14.

991 F. E. de Tejada, «Los dos primeros filósofos hispanos de la Historia: Orosio y Draconcio», *AHDE* XXIII, 1953, p. 195.

992 Orosio, *Hist*. V 1, 5: «cui etiam nunc, situ parvae, moenibus destitutae, pars miseriarum est audire quid fuerit». Posiblemente Orosio habla aquí por propia experiencia, dada su estancia reciente en Cartago.

993 Orosio se refiere al episodio de Numancia.

994 Orosio, *Hist*. V 1, 7: «ipsa postremo dicat Italia: cur per annos quadringentos Romanis utique suis contradixit obstitit repugnavit, si eorum felicitas sua infelicitas non erat Romanosque fieri rerum dominos bonis communibus non obstabat?».

Orosio contrapone aquí el éxito particular de la expansión romana frente al bien general. El presbítero no siente como propia esta parte de la historia de Roma: el régimen republicano. Se deduce, por tanto, una cierta actitud antirromana; pero esta postura no es el resultado de un sentimiento personal, sino la consecuencia lógica de un punto de vista teórico. Orosio, a la hora de historiar la República, se ha de enfrentar al problema de la expansión del estado sin la legitimación del cristianismo; la Roma pagana se comporta aquí como uno más de los cuatro *regna* de su teoría histórica.

En *Hist*. V 1, 13, Orosio ofrece su propio veredicto sobre la comparación realizada *inter praeterita praesentiaque tempora*, es decir, entre los tiempos paganos (la época republicana) y los tiempos cristianos (el Imperio):

Hist. V 1, 13: «*Tantumque interest inter praeterita praesentiaque tempora, ut quod Roma in usum luxuriae suae ferro extorquebat a nostris, nunc in usum communis reipublicae conferat ipsa nobiscum*».	«Es tanta la diferencia que hay entre los tiempos pretéritos y los presentes, que lo que entonces Roma nos arrancaba con el hierro para su propio lujo, ahora ella misma lo reúne con nosotros para beneficio de un estado común».

La *communis res publica* que aquí se proclama es –aunque terminológicamente resulte paradójico– el Imperio romano. La inquietud de la guerra es desconocida en tiempos de Orosio: «*inquietudo enim bellorum... nobis ignota est*»[995]. Frente a la República conquistadora, la paz (*otium*) se convierte en la naturaleza propia del Imperio romano. La paz se experimentó por primera vez con el gobierno de Augusto y el nacimiento de Cristo y, en tiempos de Orosio, abarca toda la vida humana: «en la paz, que ellos disfrutaron sólo tenuemente tras el gobierno de César (Augusto) y el nacimiento de Cristo, nosotros hemos nacido y envejecemos»[996].

Sólo cuando, con la convergencia entre el inicio del Imperio y el inicio del cristianismo, se instaure el Imperio universal romano, cuando la *potestas* sea única, sólo cuando al Imperio se le pueda añadir el calificativo de *Christianus* –aunque formalmente continúe siendo pagano–, el historiador solucionará la divergencia que la Roma republicana le plantea entre *Romanus* y *homo.* La instauración del nombre y del derecho romano, junto a la religión cristiana, da lugar al estado común universal: la *communis res publica*[997], en la que el bien general coincide con el bien del estado.

No obstante, pese al proceso de desmitificación de la Roma republicana que acabamos de tratar, hay que decir que la crítica orosiana de la Roma preimperial no es absoluta. El presbítero ha de reconocer que, incluso durante el régimen republicano, la Providencia ha dado pruebas de su predilección por Roma. A modo de ejemplo podemos citar cómo una

---

995 Orosio, *Hist*. V 1, 12.

996 Orosio, *Hist*. V 1, 12: «in otio autem, quod illi post imperium Caesaris nativitatemque Christi tenuiter gustaverunt, nos nascimur et senescimus». Orosio refiere aquí un aumento progresivo de la *felicitas*.

997 W. Suerbaum, *Vom antiken*..., 1970, p. 234: «die Wendung zur *communis res publica*, in der die *societas nominis*, die *communio iuris* und die *religionis unitas* verwirklicht ist, erfolgt erst nach dem Untergang der Republik, als sich das Christentum durchsetzt».

lluvia milagrosa –nos recuerda Orosio– impidió a Aníbal por dos veces, cuando ya estaba bajo sus muros, tomar la ciudad[998]. El presbítero llega a afirmar incluso que Dios se ha servido de Rómulo para fundar el «Imperio romano»[999].

Hist. VI 1, 5-6: «*Itaque idem unus et verus Deus, in quem omnis, ut diximus, etsi ex diversis opinionibus secta concurrit, mutans regna et disponens tempora, peccata quoque puniens, quae infirma sunt mundi elegit, ut confundat fortia, Romanumque imperium adsumpto pauperrimi status pastore fundavit*. 6. *Hoc per reges et consules diu provectum postquam Asiae Africae atque Europae potitum est, ad unum imperatorem eundemque fortissimum et clementissimum cuncta sui ordinatione congessit*».	«Así pues, este único y verdadero Dios –sobre el que, como dijimos, están de acuerdo, aunque con opiniones diversas, los distintos credos–, este Dios que cambia los reinos y dispone los tiempos, y que castiga los pecados, que eligió lo débil del mundo para confundir lo fuerte[1000], fundó el Imperio romano por medio de un pastor de paupérrima condición. 6. Después de que este Imperio, que ha progresado durante largo tiempo bajo el gobierno de reyes y cónsules, se apoderara de Asia, África y Europa, [Dios,] por su deseo, ha reunido todas las cosas en las manos de un solo emperador, que era a la vez fortísimo y clementísimo».

En este texto, Orosio nos presenta el *imperium Romanum* de forma terminológicamente contradictoria. Se afirma que el Imperio fue fundado por Rómulo y gobernado por reyes y cónsules, el término *imperium* es utilizado aquí en un sentido muy amplio, no desde un punto de vista constitucional sino ideológico: el Imperio es aquí un todo, toda la historia de Roma aun sin emperadores. Podríamos decir que de un modo providencial Rómulo fundó la Roma que habría de ser. También se afirma en el texto que toda esta historia de Roma es una especie de preparación *ad unum imperatorem*. Este emperador, Augusto, recibe –en otro texto– el título distintivo de *primus imperator*; el significado de esta denominación, como vamos a ver seguidamente, no sólo afecta ya al Imperio romano sino a toda la historia.

VII.3.5.2. El **primus imperator**

Ya hemos visto cómo el gobierno de Augusto representa el momento clave de la teología histórica orosiana. En su esfuerzo por distinguir y separar el Imperio romano de todo lo anterior, Orosio utiliza para Augusto el título de *primus imperator*, lo que, por extensión, también significa que el Imperio romano es el único Imperio que merece propiamente tal nombre.

No obstante, es preciso señalar que Orosio realiza un uso amplio y, de alguna manera, descuidado del concepto *imperium*. Para el presbítero, el significado de los términos *imperium*

---

998 Orosio, *Hist*. IV 17, 2-11.

999 Aunque en sentido estricto el Imperio no empieza hasta Augusto, Orosio ya emplea el término *imperium* para el gobierno de Rómulo. W. Suerbaum, *Vom antiken*..., 1970, p. 236: «bemerkenswert ist höschstens, daß Orosius auch schon für die Herrschaft des Romulus die Bezeichnung *imperium* gebraucht: Romulus ... arripuit imperium Urbemque constituit: regnum avi ... sanguine dedicavit (2, 4, 3)».

1000 1 Co 1, 27.

e *imperator* es muy diverso. Por un lado, encontramos una utilización extensa de ambos conceptos, en cierto modo desconcertante, pues se emplean con un carácter general para referirse a reyes poco importantes, o para denominar políticamente a un estado sin atenerse a un significado constitucional ni a su amplitud territorial.

No resultan raras las menciones de *imperium* referidas a distintos pueblos y a situaciones muy variadas, lo que indudablemente debilita el valor del concepto para identificar a una institución política. Así, el término *imperium* se halla, como ha señalado W. Suerbaum, en cierto modo devaluado[1001]. Su significado debe entenderse en un sentido amplio, ya que no designa específicamente una forma constitucional o territorial. Como denominación de estado puede ser usado como sinónimo de *regnum* –que también tiene este valor general–, incluso no es raro el empleo conjunto de ambos términos en un mismo párrafo: Alejandro... *Philippo successit in regnum*, y –unas pocas líneas más abajo– reprimió a los griegos que *ab imperio Macedonum deficerent*[1002].

A lo largo de las *Historias* se menciona numerosos *imperia*. Su empleo carece de valor ideológico, toda vez que la mayoría de las referencias (aunque no en todos los casos) están tomadas de Justino[1003], sin detenerse Orosio en modificaciones conceptuales. Las citas de *imperium* designando a distintos pueblos son las siguientes:

Otros *imperia*	
Hist. I 4, 5; II 2, 5; II 3, 1	Imperio de Nino y Semíramis
Hist. I 15, 5	Imperio de las amazonas
Hist. I 19, 5 y 10	Imperio de los medos
Hist. I 21, 13; III 1, 16	Imperio de los tebanos
Hist. I 21, 15; II 14, 7	Imperio de los atenienses
Hist. II 2, 10	Imperio oriental y occidental (Babilonia y Roma)
Hist. III 2, 13	Imperio de los espartanos
Hist. III 12, 8	Imperio de los molosos
Hist. III 12, 10	Imperio de las polis griegas
Hist. III 12, 8; III 16, 1; III 17, 4	Imperio macedónico
Hist. III 18, 3	Imperio de Alejandro, rey de Épiro
Hist. III 23, 59	Imperio de los diadocos
Hist. IV 1, 23	Imperio de Pirro

1001 El concepto *imperium* como forma para denominar al estado ha sido estudiado por W. Suerbaum, *Vom antiken*..., 1970, pp. 235-238. Como es lógico por el contenido de su obra, las expresiones para referirse a estado abundan en las *Historias*. La palabra latina *imperium* ocupa un papel relevante ya que aparece citada como sustantivo en 156 ocasiones, a las que habría que añadir el adjetivo *imperialis* y el verbo *imperare*, así como las ocasiones referidas a *imperator*, otras 105 veces. *Pauli Orosii operum concordantiae*, ed. A. Encuentra, 1998, pp. 602-606.

1002 Orosio, *Hist*. III 16, 1. W. Suerbaum, *Vom antiken*..., 1970, p. 238, pone otro ejemplo: *Hist*. I 19 y II 2, 1-6 en el que aparece tanto «regnum Nini» como «primus annus imperii Ninus», y en *Hist*. II 3, 1 aparecen ambos conceptos en la misma frase: «Semiramis... medio imperii sui tempore Babylonam caput regni condidit». También significa simplemente la soberanía de la que dispone un gobernante o un pueblo sobre su propio destino; así *Hist*. III 12, 10: «quippe Graeciae civitates dum imperare singulae cupiunt, imperium omnes perdiderunt...» («las ciudades griegas, por querer gobernarse individualmente, perdieron todas su imperio»).

1003 W. Suerbaum, *Vom antiken*..., 1970, p. 237.

Hist. V 4, 16	Imperio de Mitrídates
Hist. V 8, 4	Imperio de Átalo
Hist. V 10, 8	Imperio de Antioco
Hist. VII 43, 5	Imperio de los godos

No obstante, junto a este sentido general, también encontramos en las *Historias* un contenido genuinamente ideológico cuando el concepto se emplea de modo restrictivo, como sucede cuando Orosio designa el rango político exclusivo de Augusto. En *Hist*. VII 2 el presbítero especifica los grados institucionales adecuados a éste y a Julio César: mientras César es calificado de *metator imperii*, Augusto es propiamente el *primus imperatorum omnium*.

Hist. VII 2, 14: «*Deinde nunc primi istius imperatorum omnium Augusti Caesaris – quamvis et pater eius Caesar metator imperii potius quam imperator exstiterit– istius ergo Caesaris, posteaquam imperare coepit, emenso propemodum anno quadragensimo secundo natur est Christus, qui Abrahae sub Nino primo rege fuerat repromissus*».

«Después, en nuestro tiempo, casi al final del cuadragésimosegundo año del imperio de César Augusto, primero de todos los emperadores –porque su padre César fue más bien el preparador del Imperio, pero no emperador–, nació Cristo, el cual había sido prometido a Abraham en la época de Nino, el primer rey».

En este párrafo Orosio distingue entre el título de «rey» y de «emperador»: Nino es el *primus rex*; Augusto, el *primus imperator*[1004]. Esta distinción ideológica es aplicable a sus respectivos estados, el primero un *regnum*, el segundo un *imperium*. En sentido estricto –podríamos deducir siguiendo esta formulación–, con el *primus imperator* se inicia el primer y único Imperio o, al menos, el Imperio por antonomasia, esto es, el Imperio romano. Aquí, los términos *imperium* e *imperator* admiten una interpretación ideológica en función de la teología histórica orosiana basada en el paralelismo entre el inicio del Imperio romano y el del cristianismo.

VII.3.5.3. La superación del cuarto reino

Hemos visto cómo, desde su humilde fundación por Rómulo, Dios ha hecho progresar a Roma hasta convertirla en la capital del mundo. Para Orosio la teología augustea constituye la demostración histórica del punto álgido de esta predilección. El Imperio romano, aunque formalmente pagano, estaba ya al servicio de la religión cristiana.

1004 No obstante, como sucedía con *imperium*, Orosio también menciona varios *imperatores* anteriores a Augusto. *Hist*. II 12, 6: «ubi fortissime quidem Valerio consule et imperatore obstitere iuniores». *Imperator* es el título de general otorgado por los soldados; así en *Hist*. V 17, 6: Saturnino «ab aliis rex, ab aliis imperator est appellatus», y el mismo Octavio, tras la batalla de Accio, fue saludado por sexta vez como *imperator*, *Hist*. VI 19, 14: «Caesar sexto imperator appellatus...». Este mismo valor tienen *Hist*. III 12, 2; IV 6, 14; IV 6, 28. El título no se limita a los generales romanos, sino que puede ser aplicado a otros pueblos, *Hist*. IV 7, 5: «cumque inclusus ea obsidione senior Hannibal imperator Poenorum ad summam egestatem redactus esset, Hanno imperator novus Carthaginiensium…».

Según la interpretación orosiana de la teoría de la *translatio imperii*, Roma es el cuarto y el último de los reinos –*novissimum*, *ultimum*, *usque ad nunc manet*[1005]–. Comparado con el *Babylonicum*, el *regnum Romanum* muestra muchas similitudes, pero también una diferencia esencial: «Babilonia y Roma han tenido semejante origen, semejante potencia, semejante grandeza, semejantes tiempos, semejantes bienes, semejantes males; pero no semejante fin o desaparición»[1006]. El destino de uno y otro *regnum* son diferentes, pues Roma resulta irreemplazable; afirmación que se puede deducir justificadamente de todas y cada una de las proposiciones históricas orosianas: según la división de la historia en siete partes; según la teoría de los cuatro reinos asociados a los puntos cardinales; según su división cronológica en múltiplos de siete; según incluso las persecuciones sufridas por los hebreos y los cristianos. Todo esto convierte, sin género de dudas, al Imperio romano en la última fase de la historia de la humanidad. Aunque Orosio no dice expresamente: «el Imperio romano no acabará», esto se deduce legítimamente de su pensamiento histórico[1007].

Roma es también, en la teoría de la *translatio imperii*, el reino del Oeste[1008]. Pero es importante puntualizar que Orosio distingue aquí entre Roma e Imperio romano. Si el *regnum Romanum* es el estado situado en Occidente, el Imperio fundado por Augusto es universal, pues es el receptáculo político de la espiritualidad ecuménica del cristianismo. La *Augustustheologie* nos ha mostrado cómo Augusto lleva a cabo la reunificación, bajo su poder, de todos los extremos de la tierra. El Imperio romano no es ya el reino de Occidente, sino el verdadero Imperio universal: «*Caesar Augustus ab oriente in occidentem, a septentrione in meridiem ac per totum Oceani circulum cunctis gentibus una pace conpositis*»[1009]. Asistimos a la reunión, bajo la *potestas* romana, de todas las partes del mundo. El Imperio romano es el verdadero –el único– Imperio mundial, precisamente porque es el único Imperio cristiano. Frente a la multitud de pueblos, razas, creencias, culturas y leyes, el Imperio romano aporta la unidad y universalidad política necesarias para la unidad religiosa.

La especificidad y el universalismo del Imperio romano, distinto de los cuatro *regna* anteriores, queda así demostrada[1010]. Concuerda, naturalmente, con la concepción teológica surgida del pecado original: si la historia de la humanidad desde Adán viene marcada por la desobediencia

---

1005 Orosio, *Hist*. II 1, 6; VII 2, 2; II 1, 4.

1006 Orosio, *Hist*. II 3, 6: «ecce similis Babyloniae ortus et Romae, similis potentia, similis magnitudo, similia tempora, similia bona, similia mala; tamen non similis exitus similisve defectus».

1007 Sobre la eternidad de Roma, cf. A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo*..., 1987, p. 314, n. 247.

1008 Orosio, *Hist*. II, 1, 5.

1009 Orosio *Hist*. VII 22, 1-2: «César Augusto reunió bajo una misma paz a todas las naciones de Oriente a Occidente, del Septentrión a Mediodía, y a lo largo de todo el círculo del océano». I. Ramelli: «Alcune osservazioni...», 2000, p. 190, así lo señala: «Augusto appare dunque come il grande conciliatore delle diverse parti del mundo... L'impero romano non è dunque più soltanto impero d'Occidente, ma con Augusto si fa davvero un impero univerale, in cui si uniscono tutte le genti».

1010 En su análisis de la sucesión de los reinos mundiales, F. Fabbrini, *Paolo Orosio*..., 1979, p. 360, ha apuntado la idea de que el Imperio romano es la representación del quinto reino perdurable según el autor del libro de Daniel: el Reino de Dios en la tierra. Fabbrini ha señalado que la historia de Roma es a un tiempo Iglesia y Roma: «l'impero romano viene dunque innalzato al di sopra di tutti gli altri, allo stesso rango della Chiesa: ed unitamente alla Chiesa costituisce la struttura esteriore del Regno di Dio». El Imperio romano sería: «ad un tempo quarto e quinto: a seconda lo riguardiamo dal punto di vista del suo formarsi nell'età repubblicana, oppure da quello del suo trascendersi nell'età augustea». Esta idea puede ser una buena base para entender la naturaleza del Imperio romano. No obstante, el texto orosiano nunca menciona explícitamente un quinto reino; por lo tanto, este concepto –que chocaría con su geometría de los cuatro–, no es propiamente orosiano y, en cierto modo, perturba su pensamiento histórico.

a Dios, con Cristo la humanidad se reconcilia con Dios[1011]; y la historia a partir de Augusto es en esencia diferente a la de la etapa precristiana. El Imperio romano es el instrumento político por el que la Providencia instaura una nueva era. Pero ¿qué nueva era es ésta?

Orosio ha narrado en los seis primeros libros el periodo histórico desde la Creación hasta la Encarnación, reservando el libro VII –imagen del domingo en la semana del Génesis– para los *tempora Christiana*, esto es, para el Imperio romano. Al finalizar el libro VI señala: «*ut per omnia venturi Christi gratia praeparatum Caesaris imperium*»[1012]. Estamos ante algo distinto al cuarto reino, estamos ante un régimen político nuevo preparado providencialmente en todos sus aspectos para la venida de Cristo. La instauración del Imperio romano constituye no sólo una etapa distinta, sino una nueva realidad; pero no resultado de una *translatio*, sino entendida como un *initium*, un verdadero principio.

VII.3.6. La dimensión escatológica del Imperio romano

«El Reino de Dios ya está entre vosotros»
Lucas 17, 20

Una consecuencia de los elementos expuestos de la teología histórica orosiana nos conduce a señalar un nuevo *initium* manifestado en un acontecimiento: el nacimiento de Cristo y la fundación del Imperio romano. Un nuevo punto de partida y, por tanto, también un fin. La historia de la humanidad que se inició en el pecado de Adán ha acabado. Augusto es, en cierto modo, un nuevo Adán[1013]. El antagonismo entre los *tempora antiqua* y los *tempora Christiana* no puede ser mayor; el nacimiento de Cristo inaugura también un nuevo régimen político, el régimen que ha de conducir a la Salvación. Asistimos desde ahora a la presentación de una armonía profunda entre Imperio romano y mundo. No existe entre los intereses de uno u otro ningún tipo de contradicción.

VII.3.6.1. El **tempus salutis**

¿Cuál es el carácter de los *tempora Christiana*? Para Orosio son los tiempos de la paz y la reconciliación progresiva entre Dios y el hombre. La venida de Cristo implanta la última y definitiva fase de la historia, la de la Redención: los tiempos cristianos son el *tempus salutis*[1014]. La metáfora orosiana de la «germinación» (*germinatio*) permite visualizar este inicio: «*germinantia tempora Christiana magisque inter reprimentum manus crescentia*», «*o beata germina temporis Christiani!*»[1015].

1011 Adán como figura imperfecta de Cristo véase en Rm 5, 14.

1012 Orosio, *Hist*. VI 20, 4: «que el imperio de César (Augusto) ha sido preparado en todo por gracia del Cristo que ha de venir».

1013 A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo...*, 1987, pp. 309s.: «con Augusto, nuovo Adamo, con più simbolo di superbia bensì modello di umiltà, dalla Provvidenza plasmato –per così dire– *ad imaginem et similitudinem Christi*, capostipite di una nuova generazione di uomini, la storia ricominciava, ma ormai definitivamente ancorata ad un'indistruttibile alleanza fra *potestas* umana e *potestas* divina».

1014 Orosio, *Hist*. VII 5, 4: «in diebus autem salutis, hoc est temporibus Christianis, convellere quietem non potest vel Caesar infectus» («sin embargo, en los días de la salvación, es decir, en los tiempos cristianos, ni siquiera un César hostil puede arruinar la tranquilidad»), en alusión a Calígula.

1015 Orosio, *Hist*. VI 22, 10: «…la germinación de los tiempos cristianos y su rápido crecimiento en medio de la represión...»; *Hist*. VII 5, 3: «¡oh bienaventurados brotes de los tiempos cristianos!».

Como resultado de su labor histórica, Orosio ha variado su juicio inicial sobre su propia época y ha destacado la *fecilitas* de los *tempora Christiana*. Esta valoración positiva tiene su punto de partida en el nacimiento de Cristo, la *petra medio rerum posita,* y se completa mediante la plasmación de lo que se ha llamado «idea cristiana de progreso». La idea de la perdurabilidad del Imperio romano bajo la protección de la divina Providencia permitía sostener que el Imperio romano era la forma estatal última antes del fin de los tiempos. El principado augusteo inicia los *tempora Cristiana* e inaugura una etapa de progresivo perfeccionamiento. El presbítero hispano se encuentra en este punto más próximo a la idea de progreso de Eusebio de Cesarea[1016] que al pensamiento de Agustín[1017]. La instauración del Imperio romano inicia un periodo de desarrollo del bien sobre el mal incesante e irreversible, que acompaña a la propagación del cristianismo.

El texto evangélico presenta muchos indicios sobre la presencia del Reino en el mundo[1018]. Para Orosio, el Imperio romano como institución queda asociado al Reino de Dios y, por tanto, ha de perdurar hasta el final de los tiempos. El «Imperio romano-Reino de Dios» es presente y futuro al mismo tiempo, iniciado con Augusto-Cristo se cumplirá de forma perfecta en el futuro. El interregno es un periodo de progresivo perfeccionamiento, de progresiva felicidad. El estado no es indiferente a la salvación[1019]. En consecuencia, podemos decir que, para la teología histórica orosiana, el Reino de Dios se ha instalado en la tierra por medio del Imperio romano.

VII.3.6.2. El tiempo de los emperadores romanos

Sin embargo, vistas las cosas con realismo, con el Imperio las *miseriae* no han terminado y la *pax romana* es apenas un paréntesis tras el cual se reinician los males. El pecado se ha seguido cometiendo y, por tanto, el *iudicium Dei*, como en los tiempos paganos, continúa siendo necesario. La ley histórica marcada por el binomio *peccatum-punitio* no desaparece tras el nacimiento de Cristo. También en los *tempora Christiana* se da el pecado y la sanción del pecado.

1016 Eusebio de Cesarea, *Demonstratio Evangelica* III 7, 139: «no fue consecuencia del mérito humano que, en ninguna época sino desde los tiempos de Cristo, la mayoría de las naciones se encuentren bajo el dominio de los romanos. Porque el periodo de su maravillosa estancia entre los hombres coincidió con el periodo en el que los romanos alcanzaron la cumbre de su poder bajo Augusto, que fue el primer monarca que gobernó sobre la mayoría de las naciones». Cit. por Th. E. Mommsen: «St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of *The City of God*», *Medieval and Renaissance Studies*, 1959, p. 282. E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 177, señala la existencia de paralelismos ideológicos entre Orosio y Eusebio de Cesarea, «senza tuttavia che ciò significhi necesariamente, neanche in questo caso, una dipendenza diretta del nostro autore dall'opera del vescovo di Cesarea... probabilmente, si tratta di assimilazione istintiva... di elementi ormai largamente penetrati nella tradizione e divenuti quasi luoghi comuni». Sobre la influencia de Eusebio en Orosio: Lacroix, *Orose et ses idées*, 1965, p. 206, y S. Tanz, «Orosius im Spannungsfeld zwischem Eusebius von Caesarea und Augustin», *Klio* LXV, 1983, pp. 337-346.

1017 A. Viciano: «Optimismo histórico de Eusebio de Cesarea y realismo de Agustín de Hipona», *Scripta Theologica* 27, 1995, 957-967.

1018 El texto evangélico no es unívoco en este sentido. Algunos textos declaran que el Reino de Dios está presente: Mt 12, 28: «ha llegado a vosotros el Reino de Dios»; Lc 11, 20; 17, 20: «el Reino de Dios ya está entre vosotros»; otros anuncian su inminencia: Mc 1, 14; 9, 1; 13, 30; Mt 10, 23; y otros, en cambio, rechazan todo cálculo o lo reservan al Padre: Lc 17, 20; Mc 13, 32; Hch 1, 7: «a vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad».

1019 F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, p. 426.

A partir de *Hist*. VII 4 lo que encontramos en el relato orosiano es una sucesión, reinado a reinado, de los sucesivos emperadores romanos. Con frecuencia Orosio nos ofrece un comentario en el que trata de mostrar el verdadero significado (*vis rerum*) de los acontecimientos protagonizados por cada emperador de acuerdo con los planes de Dios. El presbítero nos presenta una imagen positiva o negativa de los distintos emperadores que debe interpretarse desde la lógica simple de la causa-efecto, tal como ha estudiado M. Pavan[1020]: mérito = premio; culpa = castigo divino; lo que, a menudo, viene relacionado con su política favorable o contraria hacia el pueblo judío[1021]. Este juicio no es siempre absoluto y numerosos emperadores merecen un tratamiento más complejo; entre éstos vamos a destacar tres casos: Tiberio, Trajano y Constantino.

Respecto a Tiberio, Orosio distingue dos fases en su reinado y presenta dos valoraciones contrapuestas. La primera, positiva, en la que el emperador incluso pretendió hacer de Cristo una divinidad: «Tiberio... pidió al Senado que Cristo fuera considerado como Dios». La segunda fase del reinado es juzgada negativamente; el cambio se explica como consecuencia de la oposición del Senado a la anterior propuesta del emperador: «así, de una forma paulatina, aquella moderación loable de Tiberio César se transformó en venganza contra el Senado que se le había opuesto»[1022]. Orosio justifica de esta forma la crueldad ulterior de Tiberio; así «*qui spreverant Christo rege salvari, rege Caesare punirentur*»[1023].

El caso de Trajano es similar al de Marco Aurelio[1024]. Orosio trata a Trajano con simpatía, pese a ser un perseguidor: «ofuscado por el error, fue ciertamente perseguidor de los cristianos, el tercero desde Nerón». El presbítero rebaja la gravedad de este hecho señalando que el emperador suavizó posteriormente dicha persecución («enseguida atenuó el edicto con medidas más leves»)[1025]; no obstante, hubo de merecer indudablemente el castigo que merecía su acción, dicho castigo afectó significativamente a la *domus aurea* neroniana, que se quemó durante su

---

1020 M. Pavan, «Christiani, ebrei e imperatori romani nella storia provvidenzialistica di Orosio», *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni*, 1979, pp. 23-82. Son evaluados positivamente: Augusto, Claudio, Vespasiano, Tito, Nerva, Adriano, Antonino Pío, Alejandro Severo, Filipo, Constantino, Valentiniano I, Graciano, Teodosio, Arcadio y Honorio. Son evaluados negativamente: Calígula, Nerón, Domiciano, Septimio Severo, Maximino el Tracio, Decio, Valeriano, Aureliano, Diocleciano, Maximiano, Constancio, Juliano, Valente. G. Firpo («Osservazioni...», 1983, pp. 239-245) incluye también en el primer grupo a Gordiano y Valentiniano II; y en el segundo a Galba, Vitelio, Cómodo, Caracalla, Heliogábalo, Majencio, Maximino Daya y Licinio; y a estas dos categorías añade una tercera en la que reúne a los emperadores sobre los cuales Orosio no emite ningún juicio: Otón, Pértinax, Didio Juliano, Macrino, Emiliano, Claudio II, Quintilo, Tácito, Floriano, Probo, Caro, Carino y Numeriano, y Joviano.

1021 El caso más sintomático es el de Vespasiano y Tito, vencedores sobre los judíos, que son vistos simbólicamente como la representación del Padre y el Hijo, ofendidos por los judíos. Orosio, *Hist*. VII 9, 8, describe el *pulchrum et ignotum spectaculum* de su entrada, en triunfo, en Roma: «patrem et filium uno triumphali curru vectos gloriosissimam ab his, qui Patrem et Filium offenderant, victoriam reportasse» («el padre y el hijo avanzando juntos en un carro triunfal, tras haber obtenido la más gloriosa victoria sobre aquellos que habían ofendido al Padre y al Hijo»).

1022 Orosio, *Hist*. VII 4, 6: «Tiberius... rettulit ad senatum, ut Christus deus haberetur». Esta leyenda está también en Tertuliano, *Apol*. V, 2. *Hist*. VII 4, 7: «itaque paulatim immutata est illa Tiberii Caesaris laudatissima modestia in poenam contradictoris senatus».

1023 Orosio, *Hist*. VII 4, 10: «aquellos que habían rechazado ser salvados por Cristo rey, fueron castigados por el rey César».

1024 Sobre Marco Aurelio cf. Orosio, *Hist*. VII 15. Desencadenó la cuarta persecución.

1025 Orosio, *Hist*. VII 12, 3: «in persequendis sane Christianis errore deceptus tertius a Nerone»; «rescriptis ilico lenioribus temperavit edictum».

gobierno: «para que se entienda que una persecución, incluso decretada por otro, era castigada preferentemente en aquel que había iniciado las persecuciones y también en el causante de ella»[1026], y se produjeron varios terremotos y revueltas.

Por último, el caso de Constantino es particularmente interesante. Lógicamente la visión de Orosio es positiva en términos generales, sin embargo, es de destacar el desapego con el que el emperador está tratado[1027]. Orosio le reprocha el asesinato de su hijo Crispo y de su sobrino Licinio: «no se conocen las causas por las cuales el emperador Constantino aplicó a sus propios seres queridos la espada vengadora y el castigo reservado a los impíos»[1028]. La mención de Filipo el Árabe como primer emperador cristiano disminuye la importancia histórica de Constantino: «Constantino... primer emperador cristiano si exceptuamos a Filipo[1029], el cual yo creo que había sido colocado como emperador cristiano, justo durante un corto número de años, sólo para que el milenario de la fundación de Roma fuera dedicado a Cristo y no a los ídolos»[1030]. Con todo, su reinado –como el de Teodosio, aunque en menor medida– se puede calificar de feliz, ya que había gobernado con relativa tranquilidad, había fallecido de muerte natural y había dejado el estado a sus hijos.

Cabría pensar que la paz de la Iglesia, la libertad concedida al cristianismo por Constantino pondría fin, al menos en parte, a las *miseriae* del Imperio romano. No sucede así. Si las persecuciones contra los cristianos[1031] son la prueba de que los males continúan una vez iniciados los *tempora Christiana*, ahora, bajo el gobierno de emperadores cristianos, las herejías ocupan el puesto dejado vacante por el paganismo. También en época postconstantiniana el *iudicium Dei* va a estar presente en la historia[1032], no ya como castigo a los emperadores perseguidores, sino como castigo a los emperadores herejes. El mejor ejemplo que podemos

---

1026 Orosio, *Hist*. VII 12, 4: «ut intellegeretur missa etiam ab alio persecutio in ipsius potissime monumentis, a quo primum exorta esset, atque in ipso auctore puniri».

1027 F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, pp. 275-276: «in generale Orosio dimostra una certa freddezza, o per lo meno una certa distanza, nei confronti di Costantino»; sobre todo comparado con el papel que el emperador juega en Eusebio de Cesarea e incluso en Agustín (*Civ. Dei* V 25), aunque, por otro lado, Orosio es menos crítico que Jerónimo o Eutropio: «Orosio si pone a metà strada tra Eusebio-Rufino-Agostino ed Eutropio-Girolamo». No obstante, N. Baglivi, «Constantino I nelle *Historiae adversus Paganos* di Paolo Orosio», *Orpheus* X, 1989, pp. 311-334, señala que el estudio de las fuentes usadas por Orosio respecto a este emperador demuestra que, en comparación, el presbítero nos ofrece una faceta positiva.

1028 Orosio, *Hist*. VII 28, 26: «latent causae, cur vindicem gladium et destinatam in impios punitionem Constantinus imperator etiam in proprios egit affectus».

1029 El gobierno de Filipo el Árabe (244-249) lo recoge en *Hist*. VII 30, 1-6. Según Orosio, Filipo había sido cristiano para evitar la celebración de sacrificios paganos en conmemoración del milenario de Roma. Este último dato sólo está en Orosio. Sobre el supuesto cristianismo de Filipo: Eusebio, *Hist. eccl.* VI 34 y Jerónimo *De vir. ill*. 54. Cf. también H. Crouzel, «Le cristianisme de l'empereur Philippe l'Arabe», *Gregorianum* 66, 1975, pp. 545-550.

1030 Orosio, *Hist*. VII 28, 1: «Constantinus... primus imperatorum Christianus excepto Philippo, qui Christianus annis admodum paucissimis ad hoc tantum constitutus fuisse mihi visus est, ut millesimus Romae annus Christo potius quam idolis dicaretur».

1031 Las persecuciones representan la continuación, durante los *tempora Christiana*, del pecado del politeísmo. Las persecuciones son seguidas de graves castigos para los emperadores que las desencadenan, particularmente una muerte violenta. Al contrario, los emperadores que han sido favorables o al menos tolerantes con el cristianismo reciben un premio por su actuación. A pesar de las similitudes argumentativas entre el libro VII de las *Historias* y el *De mortibus persecutorum* de Lactancio, esta última obra no está entre las fuentes de Orosio. Cf. E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 126, n. 12.

1032 El caso de Mascezel, en tiempos de Teodosio, demuestra cómo el *iudicium Dei* decreta el éxito o el fracaso en función de la actuación personal respecto a la religión cristiana. Orosio, *Hist*. VII 36, 13: «probavitque in se uno, ad utrumque semper divinum vigilare iudicium, quando et, cum speravit, adiutus et, cum contempsit, occisus est» («y probó, en su sola persona, que el juicio divino está vigilante en uno y otro caso; porque, cuando él confió, fue ayudado; cuando despreció, fue aniquilado»).

encontrar para ilustrar esta regla es el caso del emperador Valente; su muerte violenta en Adrianópolis (año 378) frente a los godos, es consecuencia de su arrianismo.

Un último aspecto que conviene resaltar es el lugar que ocupa la Iglesia en el libro VII de las *Historias*[1033]. Durante la etapa de los emperadores paganos, la Iglesia, según Orosio, juega un papel en favor de la paz; así, en la grave crisis política de los años 68-69, provocada, según el presbítero, por la anterior persecución de Nerón[1034], la magnitud de los conflictos bélicos fue menor que en otros casos similares de crisis ocurridos en tiempos paganos:

Hist. VII 8, 4: «*cum et antea minimis causis magnae ac diuturnae clades agitarentur et nunc maximi undique concrepantes magnorum malorum fragores minimo negotio sopirentur*».

«mientras que antes, por las mínimas causas, se producían grandes e interminables calamidades, ahora, en cambio, los mayores fragores de grandes males que surgen en todas partes se aplacan con un mínimo esfuerzo».

La razón de este cambio sustancial viene explicada a continuación: «porque la Iglesia, aunque vejada por la persecución, tenía ya un sitio en Roma, y esta Iglesia suplicaba a Cristo, juez de todos, incluso por sus enemigos y perseguidores»[1035]. Orosio destaca el papel de la oración, continuando así su polémica antipelagiana. Desde los comienzos del Imperio romano se hace presente el cambio de era operado por la venida de Cristo. La Iglesia juega un papel decisivo en el plano temporal de la historia. Al actuar así, la Iglesia católica se presenta como causa interna y verdadera del acontecer político, en cierto modo como «alma» del Imperio romano.

Igualmente ocurre con el problema de las herejías. En contraposición al arrianismo de Valente, Orosio afirma la unidad y universalidad de la Iglesia católica frente a las herejías, pues ha recibido la revelación del Dios único. Quien no forme parte de ella es calificado de *alienus* o *inimicus*.

Hist. VII 33, 17: «*Vnus Deus unam fidem tradidit, unam ecclesiam toto Orbe diffudit: hanc aspicit, hanc diligit, hanc defendit; quolibet se quisquis nomine tegat, si huic non sociatur, alienus, si hanc inpugnat, inimicus est*».

«Un Dios único ha enseñado una fe única y ha extendido por todo el Orbe una Iglesia única: a ésta mira, a ésta ama, a ésta protege; cualquiera, tenga el nombre que tenga, si no se asocia a ella, es extraño, si la ataca, es su enemigo».

La Iglesia católica aparece integrada así en el orden temporal del Imperio romano. Para los cristianos la Iglesia es única y universal, comparte por tanto atributos similares a los del Imperio. Los propios emperadores deben optar entre integrarse en la Iglesia o considerarse sus enemigos.

1033 Sobre este punto, U. Domínguez del Val, *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana*, II, 1997, pp. 298s.

1034 Orosio, *Hist*. VII 8, 2.

1035 Orosio, *Hist*. VII 8, 5: «iam enim erat Romae quamvis persecutione vexata Ecclesia, quae iudici omnium Christo etiam pro inimicis et persecutoribus supplicaret».

VII.3.6.3. El final de la historia. La undécima persecución

Las conclusiones a las que llega Orosio, una vez realizado su trabajo histórico, son de naturaleza teológica. Orosio identifica los tiempos precristianos con el término muerte, es decir, con el pecado, y los compara con los *tempora Christiana*, en los que asistimos a un periodo de desaparición progresiva del pecado hasta su final extinción:

Hist. I pról.14: «*Vt merito hac scrutatione claruerit regnasse mortem avidam sanguinis, dum ignoratur religio quae prohiberet a sanguine; ista inlucescente, illam contupuisse; illam concludi, cum ista iam praevalet; illam penitus nullam futuram, cum haec sola regnabit*».

«Como resultado de esta indagación, ha quedado claro que entonces reinaba la muerte[1036], ávida de sangre, ya que la religión, que prohíbe el derramamiento de sangre, era desconocida; que, cuando ésta brilla aquélla se oscurece; que aquélla concluye cuando ésta prevalece; que aquélla no será absolutamente nada cuando ésta sola reine[1037]».

El optimismo histórico aquí expresado presupone una expansión continua del reino del bien hasta su completa y perfecta realización. Sin embargo, esta *felicitas* progresiva, eugenésica, ha de enfrentarse a una última prueba, la undécima persecución que han de sufrir los cristianos, la persecución del Anticristo.

Orosio desarrolla este tema únicamente en dos pasajes de las *Historias*: I pról. 15-16 y VII 27, 15-16. Parece evidente que las palabras del prólogo, más breves y escritas a modo de conclusión[1038], fueron redactadas con posterioridad al desarrollo de este mismo tema en el libro VII. Orosio, en *Hist*. VII 27 compara las diez persecuciones sufridas por los hebreos en Egipto con las diez persecuciones –de Nerón a Maximiano– sufridas por los cristianos en Roma[1039]. El presbítero hispano realiza un ejercicio lleno de ingenio –desaprobado, como vimos, por Agustín[1040]–, que finaliza en la undécima persecución (10+1), y que describe en los siguientes términos:

Hist. VII 27, 15-16: «*Sane illud, ut dixi, denuntiandum puto, quia, sicut Aegyptiis post has decem plagas dimissos Hebraeos persequi molientibus inruit per superductum mare aeterna perditio, ita et nos quidem libere pere-*

«Creo, como dije, que es necesario poner de relieve que, al igual que los egipcios intentaron perseguir a los hebreos –dejados marchar tras diez plagas– y les sobrevino una eterna perdición en el mar que los destruyó, así, igual-

---

1036 Es decir, el pecado. El pecado causa la muerte: Rm 5, 12-17; 6, 23. Orosio está hablando aquí en términos propiamente teológicos: la derrota de la muerte por el acontecimiento salvífico de la muerte de Jesucristo.

1037 1 Co 15, 26: «el último enemigo en ser destruido será la muerte».

1038 Cf. capítulo V.3.3. de este trabajo.

1039 Sobre el carácter de las diez persecuciones y las fuentes empleadas por Orosio, véase A. Lippold, *Orosio. Le Storie...*, vol. 2, 1976, p. 496 y F. Paschoud, «La polemica provvidenzialistica...», 1980, en concreto pp. 119-125. También es interesante la crítica de G. Firpo, «Osservazioni...», 1983, pp. 236-237, al artículo anterior.

1040 Cf. capítulo V.2.2. de este trabajo.

grinantes superventura quandoque persecutio gentilium manet, donec mare Rubrum, hoc est ignem iudicii, ipso domino nostro Iesu Christo duce et iudice transeamus. 16. *Hi vero, in quos Aegyptiorum forma transfunditur, permissa ad tempus potestate saevientes gravissimis quidem permissu Dei Christianos cruciatibus persequentur; verumtamen idem omnes inimici Christi cum rege suo Antichristo accepti stagno ignis aeterni, quod magna impediente caligine dum non videtur intratur, perpetuam perditionem immortalibus arsuri suppliciis sortientur*».

mente, a nosotros, que ahora peregrinamos en libertad, nos aguarda una persecución de los gentiles, que sobrevendrá algún día antes que atravesemos el mar Rojo, es decir, el fuego del Juicio, con nuestro Señor Jesucristo como guía y juez. 16. No obstante, aquellos que adoptarán el papel de egipcios tendrán temporalmente el poder de intensificar su crueldad persiguiendo a los cristianos, con el permiso de Dios, con gravísimos tormentos. Sin embargo, todos los enemigos de Cristo, con su rey el Anticristo[1041], entrarán en un lago de fuego eterno, en el que se entra sin verlo por la niebla que lo impide, y ardiendo en medio de suplicios sin fin, alcanzarán la eterna perdición».

En esta mención del *stagnum ignis aeterni* –del que es imagen el mar Rojo–, Orosio retoma una expresión apocalíptica para designar al infierno, el lugar del castigo definitivo[1042]. En todo caso, lo que resulta sorprendente para el lector de las *Historias* es que no haya aparentemente un fundamento anterior en el relato histórico que sugiera o explique este párrafo[1043]. Más bien, las afirmaciones que en él se contienen contradicen los argumentos empleados por Orosio a lo largo de la obra. El presbítero se ha esforzado en demostrar a los paganos con razonamientos más o menos apropiados cómo los estragos eran propios de los tiempos antiguos y cómo, en la época cristiana, la felicidad ha ido en aumento. Aquí, sin embargo, hace un pronóstico en sentido contrario: Orosio concede a sus adversarios una última victoria –que ciertamente no es tal– sobre los cristianos. La razón de este pasaje es exclusivamente religiosa y se recoge en el prólogo de la obra: «exceptuados evidentemente y dejados aparte aquellos últimos días al final de los siglos y bajo la aparición del Anticristo o, si se prefiere, en el momento del Juicio, días para los cuales Cristo Señor predijo por medio de las Sagradas Escrituras[1044], y también por su propio testimonio, futuras angustias tales que no se han padecido antes»[1045].

1041 El Anticristo aparece referido en 1 Jn 2, 18-22; 4, 3; 2 Jn 7; 1 Tes 2, 1-12; y Ap 13 y 17. Es mencionado como una figura misteriosa y como una potencia colectiva, una masa de cristianos apóstatas. Cf. E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 132, n. 146. Según U. Domínguez del Val, *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana* II, 1997, p. 297, para Orosio es un poder colectivo. Lo cierto es que Orosio lo define como *rex inimici Christi*.

1042 Ap 19, 20; 20, 10 y 14; 21, 8.

1043 Como ha señalado E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 130: «questa escatologia non abbia nelle *Storie* orosiane alcuna giustificazione o preparazione. Infatti, se è vero che "la morte avida di sangue... sarà abolita radicalmente" allorché la religione cristiana regnerà incontrastata».

1044 Cf. el discurso escatológico de Mt 24 y Mc 13. Orosio recoge Mt 24, 6-9 en *Hist*. VII 3, 11: «audituri autem estis proelia et opiniones proeliorum…» («oiréis hablar de guerras y de rumores de guerra», etc.); y añade, *Hist*. VII 3, 12: «hoc autem divina providentia docens et credentes praemonendo firmavit et incredulos praedicendo confudit» («al enseñar esto, la divina providencia reafirma, advirtiendo, a los creyentes, y confunde, prediciendo, a los incrédulos»).

1045 Orosio, *Hist*. I pról 15: «exceptis videlicet semotisque illis diebus novissimis sub fine saeculi et sub apparitione Antichristi vel etiam sub conclusione iudicii, quibus futuras angustias, quales ante non fuerint, Dominus Christus per scripturas sanctas sua etiam contestatione praedixit».

Así, contradiciendo su propio planteamiento escatológico, sin ningún indicio previo que permita sospechar la ruptura del proceso de incremento progresivo de la *felicitas* a partir de la fundación del Imperio romano y del nacimiento de Cristo, la undécima persecución *sub fine saeculi* surge inesperada, interrumpe el desarrollo feliz de los tiempos cristianos y se convierte en una persecución más cruel que las anteriores. Ésta clausurará el Imperio romano –que así queda enmarcado teológicamente entre el nacimiento de Cristo y la aparición del Anticristo– y pondrá fin a la historia de la humanidad sobre la tierra. La undécima persecución, según el relato orosiano, tiene lugar dentro del orden temporal del Imperio, aunque su carácter es en cierto modo diferente al tiempo histórico. Orosio no es particularmente explícito sobre este punto –a diferencia, por ejemplo, de Lactancio[1046]– y guarda silencio sobre la consumación del mundo.

Finalmente, una cierta sensación de desasosiego e incertidumbre debía quedar al lector orosiano. Cumplida la décima persecución por Diocleciano y Maximiano, liberados los cristianos por Constantino –que pone fin a la idolatría–, parece quedar próximo el final de los tiempos y el día del Juicio. Con todo, el pueblo de Dios, los cristianos –nuevo pueblo elegido–, peregrinos del tiempo histórico[1047], han de sentirse seguros de poder atravesar sin peligro el mar Rojo del Juicio, pues cuentan con la ayuda del guía y juez, Jesucristo. Al otro lado de este *stagnum ignis aeterni* el Reino de Dios tendrá cumplimiento.

En este punto el pensamiento orosiano difiere nuevamente del de Agustín, el presbítero presenta el final de los tiempos como un acontecimiento político, la salvación tiene en este texto un fuerte carácter puntual y colectivo. Orosio parece retomar una idea antigua que refleja el interés de la comunidad cristiana primitiva por una salvación en grupo, como congregación escatológica. En cambio, para el obispo de Hipona la redención no es algo temporal ni institucional, sino que va asociado a la conversión personal de cada hombre. En 417, superados ya los sesenta años, Agustín no sentía ningún entusiasmo por esta alianza indisoluble entre el Imperio romano y cristianismo que le presenta su discípulo para los tiempos venideros; para él la salvación de los hombres era solamente una cuestión de misericordia divina; por otra parte, su doctrina de la predestinación limitaba el número de los elegidos y no dejaba espacio para ninguna unidad estatal.

* * *

Ésta es, en nuestra opinión, la dimensión escatológica del Imperio romano. No obstante, Orosio, como sus contemporáneos, ha de enfrentarse a realidades mucho más perentorias y, una de ellas, notablemente más alarmante: los bárbaros.

VII.4. *ROMANIA VERSVS GOTHIA*

VII.4.1. El concepto *Romania*

El término *Romania* es una denominación tardoimperial que aparece en varios autores griegos y latinos. Parece evocar inmediatamente al concepto *imperium Romanum*; sin embargo, está dotado de un significado menos definido y, por esto, posiblemente más rico en interpretaciones. Se trata de un término nuevo, inusitado y con el que se define una realidad política

---

1046 Lactancio, *Div. inst.* VII 14-27, con quien se pueden establecer algunos paralelismos argumentativos.
1047 La historia de la humanidad es presentada como una *peregrinatio*, Orosio, *Hist.* VII 27, 15.

característica de la Antigüedad Tardía. Su origen probablemente popular lo encontramos en Orosio, que parece designarlo con la expresión: «*ut vulgariter loquar*»[1048]. Debió de tener, en todo caso, una cierta difusión en la lengua hablada, desde la que pasó, más tarde, a la lengua literaria.

Tratemos de desentrañar su significado. En las *Historias* es mencionado en dos ocasiones: *Hist*. III 20, 11 y VII 43, 5. En la primera, Orosio compara la época de Alejandro Magno con su propio tiempo y dice:

Hist. III 20, 10-11: «*At vero si illa Alexandri tempora laudanda potius propter virtutem qua totus orbis obtentus, quam detestanda propter ruinam qua totus orbis eversus est iudicantur: invenientur et modo plurimi, qui haec laudanda censeant, qui multa vicerunt et miserias aliorum felicitatem suam reputent.* 11. *Sed dicat quisquam: isti hostis Romaniae sunt*».

«Si de verdad se cree que aquellos tiempos de Alejandro deben ser juzgados más dignos de alabanza, por el valor con el que todo el orbe fue conquistado, que reprobados, por la destrucción en que fue envuelto todo el orbe; también ahora se encontrarán a muchos que consideren loables estos tiempos, en los cuales se han conseguido muchas victorias, y juzguen las desgracias ajenas como reflejo de la propia felicidad. 11. Pero alguien[1049] podría decir: estos[1050] son enemigos de la *Romania*».

La segunda cita es aún más interesante. Orosio recoge aquí una anécdota que escuchó durante su estancia en Palestina en 415; dicha anécdota fue relatada a Jerónimo por un persona de origen narbonense, cuyo nombre no se menciona. Se trata de las famosas palabras que, en enero de 414, Ataulfo pronunció en Narbona, probablemente con motivo de su boda con Gala Placidia, hermana del emperador Honorio. Orosio cuenta que el rey de los godos repetía, cuando se encontraba animado, que, en un primer momento, tuvo la intención de borrar el nombre de Roma y transformar el Imperio romano en un *imperium Gothorum*, es decir, convertir en *Gothia* lo que hasta entonces era *Romania*.

Hist. VII 43, 4-6: «*Nam ego quoque ipse virum quendam Narbonensem inlustris sub Theodosio militiae, etiam religiosum prudentemque et gravem, apud Bethleem oppidum Palaestinae beatissimo Hieronymo presbytero referentem audivi, se familiarissimum Athaulfo apud Narbonam fuisse ac de eo saepe sub testificatione didicisse, quod ille, cum esset*

«Yo mismo he oído a un hombre de Narbona, que había servido gloriosamente bajo Teodosio, un hombre a la vez religioso, prudente y serio, contar al muy bienaventurado presbítero Jerónimo, en Belén, ciudad de Palestina, que había tenido una estrecha amistad con Ataulfo en Narbona, y que él le había escuchado decir lo que Ataulfo solía repetir delan-

1048 Orosio, *Hist*. VII 43, 5.
1049 Los paganos contra los que está argumentando Orosio en este párrafo.
1050 Los bárbaros.

animo viribus ingenioque nimius, referre solitus esset: 5. *se imprimis ardenter inhiasse, ut oblitterato Romano nomine Romanum omne solum Gothorum imperium et faceret et vocaret essetque, ut vulgariter loquar, Gothia quod Romania fuisset et fieret nunc Athaulfus quod quondam Caesar Augustus*, 6. *at ubi multa experientia probavisset neque Gothos ullo modo parere legibus posse propter effrenatam barbariem neque reipublicae interdici leges oportere, sine quibus respublica non est respublica, elegisse saltim, ut gloriam sibi de restituendo in integrum augendoque Romano nomine Gothorum viribus quaereret habereturque apud posteros Romanae restitutionis auctor, postquam esse non potuerat immutator*».

te de testigos cuando se encontraba animado, con fuerzas e ingenio: 5. que en un primer momento había aspirado ardientemente a que, borrado el nombre romano, todo el territorio romano se transformara en un imperio de los godos, y se llamase así, y, usando una expresión vulgar, fuera *Gothia* lo que había sido *Romania*, y fuese ahora él, Ataulfo, lo que antes había sido César Augusto. 6. Pero cuando una larga experiencia le había convencido de que los godos no podían de ninguna manera obedecer las leyes, a causa de su desenfrenada barbarie, y que no convenía a un estado suprimir las leyes, sin las cuales un estado no es un estado, él había elegido al menos buscar para sí la gloria de restaurar en su integridad e incluso acrecentar el nombre romano con la fuerza de los godos, y ser tenido por la posteridad como el autor de la restauración de Roma, desde el momento en que no podía sustituirla».

El término *Romania* fue estudiado en su momento por J. Zeiller, quien distinguió un uso diferente en los autores griegos y latinos en los que aparece. Para los primeros (Atanasio, Epifanio de Salamina y Nilo de Ancira[1051]), Romania implica únicamente un sentido territorial (Romania = *orbis Romanus*), en cambio, en los autores latinos adquiere un significado más complejo. La cita más antigua de entre éstos se fecha en 330, anterior en casi tres décadas a la cita correspondiente de Atanasio[1052]. Para los escritores latinos el término tiene un carácter de confrontación cultural, pues aparece siempre en el mismo contexto: el de las invasiones bárbaras. En consecuencia, para Zeiller *Romania* viene a definir el mundo romano frente a los bárbaros, significaría no sólo la tierra y la soberanía romana, conceptos designados con las expresiones *orbis Romanus* e *imperium Romanum*, sino también la cultura y, en general, la civilización romana: «la Romania n'est plus seulement le territoire romain, c'est aussi la

---

1051 J. Zeiller, «La apparition du mot Romania chez les écrivains latins», *REL* VII, 1929, p. 195. Los textos son: a) Atanasio, *Historia Arianorum* 35, 2, escrita en 358; b) Epifanio de Salamina, *Panarion (Haereses)* 66, 1, 10 y 69, 2, 1, escrito en 365; c) Nilo de Ancira, *Epist.* 1, 75, se fecha a principios del siglo V.

1052 *Ibidem*, pp.195-96; Zeiller señala tres textos latinos anteriores a Orosio en los que se encuentra el término. Son: a) la primera parte de los *Consularia Constantinopolitana*, escrito hacia 330, primera ocasión en que el término aparece por escrito; b) Auxencio de Durostorum, *Epistula de fide, vita et obitu Vlfilae* (contenida en la *Dissertatio Maximini contra Ambrosium*), escrita en 383, en la que el término se cita en dos ocasiones; y c) la segunda parte de los *Consularia Constantinopolitana*, de 395, en la que *Romania* aparece en tres ocasiones. El resto de las citas son: d) Orosio, dos veces, y, e) Posidio, *Vita Augustini* 30, 1, en una ocasión. Por su parte, A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo...*, 1987, p. 49, n. 144, añade otros dos autores: f) Amiano Marcelino, *Rerum gest.* XVI 11, 7: «sciens se id contra utilitatem Romaniae iussisse»; y g) León Magno, *Epist.* 167, 17.

souveraineté de Rome, et même, ce qui sera le sens essentiel plus tard, quand l'Empire ne sera plus en Occident qu'un souvenir et souvent un regret, sa civilisation»; es decir –concluye Zeiller–, *Romania* significa la romanidad, lo romano, el ser y sentirse romano frente a la amenaza que representan las invasiones[1053].

Por su parte, E. Corsini ha puesto el acento en uno de los elementos específicos del Imperio en los siglos IV y V, su carácter de Imperio romano-cristiano. Así, realiza un compendio de la opinión de Svennung[1054] (*Romania* = Imperio romano) y Sägmüler[1055] (*Romania* = Iglesia) y concluye que la *Romania* representa en Orosio una síntesis del Imperio y la Iglesia, es decir, definiría el Imperio romano en época cristiana[1056].

En opinión de A. Lippold, Orosio usa *Romania* para indicar el *imperium Romanum* que tiene, entre sus características distintivas, la religión cristiana y las leyes romanas, bajo las cuales se encuentran unidos todos los habitantes del Imperio. Para Lippold el uso del concepto comporta la existencia del peligro bárbaro: «per Orosio, *Romania* non si identifica solo con la Chiesa che vive secondo il diritto romano, né è concepita come una comunità cristiana di popoli e di civiltà, sorta su fondamenta romance... In Orosio alla *Romania* si contrappongono i barbari, volti a distruggerla o a trasformarla»[1057].

Por último, recogemos la opinión de F. Fabbrini, para quien *Romania* tiene «un significato di *civilitas*, che non è affatto relativo al Cristianesimo (ciò è anzi esplicitamente escluso dalla polemica di III 20, 11, ove sono proprio i pagani che ci tengono alla difessa della *Romania*!): una *civilitas* che non coincide necessariamente con l'impero, anche se è un risultato di questo: *Romania* è la società che vive nei moduli del diritto e dell'ordine, della *civilitas*: tanto che, se i barbari accettano l'ordine –come i Visigoti di Ataulfo– sono anch'essi membri della *Romania*»[1058].

Esta manifestación de Fabbrini nos parece muy acertada. El empleo que hace Orosio del término *Romania* siempre está atribuido a terceras personas: los paganos en el primer caso, el rey godo Ataulfo en el segundo. No hay razón que obligue a aceptar que *Romania* tenga que

---

1053 J. Zeiller, «La apparition du mot Romania…», 1929, p. 197. Señala que para los habitantes del Imperio, que sentían diariamente el peligro bárbaro, «le sens de la romanité comme nous disons voluntiers aujourd'hui, –et d'ailleurs *romanitas*, signifiant la qualité de romain, est déjà dans Tertullien (*De pallio* 4)– devait être particulièrement intense». Y en p. 198 concluye: «*Romania*, en face des barbaries qui pressent et qui s'infiltrent de toutes parts, c'est la terre romaine, l'Empire romain, le monde romain, disons plutôt encore, avec plus de généralité, la chose romaine».

1054 J. Svennung, *Orosiana*, 1922, p. 129, identifica *Romania* con *imperium Romanum*.

1055 Sägmüller, «Der Idee von der Kircke als imperium Romanum im kanonischen Recht», *Theologische Quartalschrift* 80, 1898, pp. 50-80. Cit. por W. Suerbaum, *Vom antiken*..., 1970, p. 224, n. 10, quien comenta que la identificación realizada por Sägmüler entre *Romania* e Iglesia significa el reconocimiento del derecho romano como elemento común plurinacional, así la *Romania* es como la Iglesia que, repartida en muchos estados, une todo en un estado. Suerbaum apunta que, si bien esto último no se puede leer en las palabras de Ataulfo, dicha idea no está tan lejana, pues para Orosio la fe cristiana común es fundamento de la *communis res publica*.

1056 E. Corsini, *Introduzione*..., 1968, p. 188, n. 92, señala las características de *Romanus* y *Christianus* –con las que, en otro lugar, Orosio se describe a sí mismo– como rasgos no divisibles del habitante de la *Romania*: «credo che si possa dire che la *Romania* è in Orosio la sintesi di questi due aspetti; in altre parole, essa si può identificare con l'impero romano in quanto è divenuto cristiano». Una opinión similar es defendida por K. A. Schöndorf, *Die Geschichtstheologie*..., 1952, pp. 93-94, para quien el concepto tiene un contenido político, cultural y religioso, y un contexto en el que las invasiones son un factor de cohesión para los habitantes del Imperio.

1057 A. Lippold, *Orosio. Le Storie*..., vol. 1, 1976, p. 425.

1058 F. Fabbini, *Paolo Orosio*..., 1979, p. 406, n. 17.

identificarse con la propia concepción orosiana del estado como síntesis político-religiosa. Como ha indicado Fabbrini, la cita *Hist*. III 20, 11 es especialmente valiosa para precisar el significado del concepto. Esta cita forma parte directa de la polémica antipagana de Orosio, en ella se afirma: «*sed dicat quisquam* (los paganos)*: isti* (los bárbaros) *hostis Romaniae sunt*»[1059]. De acuerdo con este texto, los paganos también se sienten partícipes de la *Romania* y, por lo tanto, el término carece aquí de un referente religioso. En este texto y en *Hist*. VII 43, 5: «*esset ... Gothia quod Romania fuisset*», lo que se señala claramente es el enfrentamiento dramático entre dos *hostes*: por un lado, los partidarios de la *Romania*; por otro, los bárbaros, dispuestos a asaltarla e incluso a sustituirla. Los bárbaros son presentados como *hostes Romaniae*, pretenden borrar el *Romanum nomen*, pretenden incluso suplantar el Imperio romano sobre su propio suelo[1060] y crear un *imperium Gothorum*. En este contexto el carácter cristiano de la *Romania* no aparece, el único referente ineludible es el peligro bárbaro. Aquí el concepto está presentado en términos de enfrentamiento y suplantación: o *Romania* o *Gothia*; mundo romano frente a mundo godo, y, por extensión, mundo civilizado romano frente a mundo no civilizado y bárbaro (pues el mismo Ataulfo describe a sus gentes como incapaces de respetar la ley «*propter effrenatam barbariem*»)[1061].

Una cuestión diferente al significado de *Romania* es qué representa dicho concepto *para* Orosio, es decir, qué elementos deben integrar la *Romania* según el presbítero. En este punto, la *Romania* para Orosio debe abarcar no sólo la civilización romana sino específicamente el Imperio romano como forma política –que incluye las características anteriormente descritas– y la religión cristiana. Sin duda el componente cristiano es un requisito esencial en su entendimiento del carácter de la *Romania*: la fe cristiana y el estado romano han establecido un vínculo histórico no divisible y conforman un sentimiento de comunidad.

VII.4.2. El discurso narbonense de Ataulfo

La anécdota relatada por el informante narbonense de Jerónimo es extraordinariamente rica en matices para el análisis. Veamos algunos de estos aspectos:

1. En primer lugar, cabe preguntarse por la **autenticidad del discurso ataulfiano**. Un texto tan fecundo como el que se nos ofrece ha despertado la desconfianza de los investigadores. Johannes Straub ha señalado que el discurso atribuido a Ataulfo no puede haber sido pronunciado realmente por el rey godo, pues presupone una tendencia imperialista en los pueblos germanos que no se ha podido comprobar; por lo tanto, la anécdota respondería más bien a «die Topologie und die Vorstellungswelt» de un imperialismo romano seriamente afectado en su sentimiento de seguridad. Como prueba de que nos encontraríamos ante un tópico, Straub aporta el texto de Lactancio, *De mort. pers*. I 27, 8, en el que Galerio –Augusto del 305 al 311– se expresa en términos similares a Ataulfo: «*olim quidem ille ut nomen imperatoris acceperat*

1059 Orosio, *Hist*. III 20, 11.

1060 W. Suerbaum, *Vom antiken*..., 1970, p. 223, n. 9, destaca la elección premeditada de los términos de esta expresión, *Hist*. VII 43, 5: *Gothorum imperium* frente al concepto neutro *Romanum omne solum*. El Imperio godo debe ocupar el lugar que deja vacante el Imperio romano; pero no sólo políticamente, la comparación, realizada con *Romanum omne solum*, demuestra que se piensa en términos espaciales.

1061 Orosio, *Hist*. VII 43, 6.

hostem se Romani nominis erat professus (er soll es also selbst ausgesprochen habe wie Athaulf!), *cuius titulum immutari volebat, ut non Romanum imperium, sed Daciscum cognominaretur*»[1062]. F. Paschoud lo ha expresado con mayor contundencia: «le discours d'Ataulf chez Orose est suspect; il est trop beau pour être vrai»[1063]. No obstante esta rotundidad, A. Marchetta expresa una opinión diferente; aun reconociendo las «gravi ombre» que pesan sobre su autenticidad, se manifiesta a favor de que el origen del discurso se remonta a Ataulfo: «nel prosieguo della nostra trattazione ci sforzeremo di dimostrare come il discorso in questione non possa essere nato dalla penna dello storico latino, ma risalga invece veramente al re goto»[1064].

En nuestra opinión, si bien es cierto que la decisión final de Ataulfo coincide con los deseos personales de Orosio y que esto se podría considerar como un motivo para que el presbítero haya inventado el discurso narbonense, también hay que tener en cuenta otros elementos. Así, de primar los motivos apologéticos, resulta extraña la afirmación de que Ataulfo repetía este íntimo deseo con una cierta frecuencia, lo que da a entender que era un propósito que otras muchas personas podían haber oído y, por tanto, podrían corroborar. Pero, sobre todo, el compromiso orosiano, no ya de ponerse a sí mismo como testigo presencial de la anécdota, sino la servidumbre de autenticidad que supone avalar la veracidad del relato con la autoridad y presencia de Jerónimo, como interlocutor privilegiado del informante narbonense, nos parece una base sólida sobre la que sostener la realidad del discurso pronunciado en Belén. Y, si aceptamos que el relator es hombre de confianza, debemos admitir que Ataulfo pronunció en Narbona –probablemente imbuido por la jovialidad y profunda satisfacción que le produjo su boda con Gala Placidia– un alegato similar al recogido por Orosio; tanto más si, como dejó apuntado Straub, se trata de un tópico que se venía repitiendo en los últimos cien años.

2. El *vir Narbonensis*. El relator de la anécdota nos es presentado como un personaje anónimo, pues Orosio nunca da su nombre, aludido genéricamente como *vir quidam Narbonensis*. Es, en todo caso, hombre de fiar[1065]: *religiosus*, *prudens*, *gravis*, había servido bajo Teodosio llegando a ser *illustris*, y alguna vez fue íntimo del rey visigodo Ataulfo. La descripción que ofrece Orosio del *vir Narbonensis* resulta creíble, no hay nada en ella que nos lleve a pensar que estamos ante un personaje inventado; por otra parte, su posible identificación[1066] redundaría en favor de la fidelidad del relato.

1062 J. Straub, , «Christliche Geschichtsapologetik…», 1950, pp. 75-76. (Lactancio, *De mort. pers*. I 27, 8: «en otro tiempo, cuando recibió el título de emperador, se había declarado enemigo del nombre romano cuya denominación había querido cambiar, de modo que el Imperio no se llamara ya Romano, sino Dacisco», traducción R. Teja; el término «Dacisco», frente a «Dácico», tiene un sentido peyorativo).

1063 F. Paschoud, «Le mythe de Rome à la fin de l´empire et dans les royaumes romano-barbares», *Passagio dal mondo antico al medio evo: da Teodosio a San Gregorio Magno*, 1980, p. 129.

1064 A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo...*, 1987, pp. 44 y 54; en pp. 55-141 ha estudiado en profundidad el tema de la autenticidad del discurso atribuido a Ataulfo. Cf. igualmente la crítica al argumento de Straub sobre la imposibilidad de que Ataulfo haya concebido este programa imperialista, pp. 28-38.

1065 Sobre su personalidad, véase A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo...*, 1987, pp. 12-15.

1066 Sobre la posible identificación de este *vir Narbonensis*: D. Frye, «A mutual friend of Athaulf and Jerome», *Historia* 40, 1991, 507-508, menciona la hipótesis de que se trate de un ciudadano galo llamado Rusticus, que aparece citado en la *Ep.* 122 de Jerónimo y que planea un viaje hacia los Santos Lugares. Por otra parte –señala también–, en Olimpiodoro de Tebas (fr. 24) se nos cuenta la boda de Ataulfo y Gala Placidia en Narbona; entre los invitados aparece un tal Rusticius, que cantó un himno nupcial para la ocasión: «more than likely, Olympiodorus's *Rusticius* should be read Rusticus»; «in Rusticus we find a man who knew Jerome, lived in Narbonne and helped celebrate the wedding of Athaulf and Placidia. He would eventually make a long-post-poned journey to the Holy Lands, where it was almost

3. «*Essetque*, ***ut vulgariter loquar***, *Gothia quod Romania fuisset*»[1067]. La expresión *ut vulgariter loquar* es considerada habitualmente como la referencia al origen coloquial –*sermo cotidianus*– del término *Romania*. Se trataría de un inciso en primera persona que, dentro del discurso de Ataulfo, el presbítero habría introducido para reflejar más literalmente la exactitud de las palabras por él escuchadas. En su momento, E. Corsini manifestó sus dudas sobre que la expresión estuviera referida a *Romania* y no a *Gothia*: «a mio parere, non si può dedurre questo con certezza dalle spressione incidentale di Orosio *ut vulgariter loquar*, come hanno fatto tutti gli studiosi, dopo lo Svennung. L'espressione di Orosio, così com'è collocata, no si referisce necessariamente al termine *Romania*; anche se non si può certo escludere che riguardi anche esso, si debe ossservare chi il primo termine che segue all'inciso e *Gothia*, termine forse più recente (...) e che doveva apparire agli occhi di Orosio e dei suoi contemporanei più volgare di *Romania*, non soltanto per la sua origine e la sua forma, ma anche per il suo contenuto e per il mondo che esso evocava»[1068]. Por lo tanto, como primera conclusión, habría que decir que no podemos asegurar que el nombre vulgar que se apunta sea *Romania* y no *Gothia*[1069], o ambos a la vez.

Por otra parte, A. Marchetta se ha ocupado con especial interés de esta expresión, que para él no está referida ni a *Romania* ni a *Gothia*, sino a la idea general que se enuncia en el texto; este pensamiento es el que debe entenderse como *vulgariter loquar*. Nos estamos refiriendo a la idea, muy discutida entre los romanos de la época, de una posible sustitución del Imperio romano por un nuevo imperio: «in quelle discussioni fra Romani circa la possibilità di un avvicendamento di imperi, di una *translatio* o *immutatio imperii*, fosse proprio *Romania* il termine cui per praticità, per efficace sinteticità si faceva più comunemente, abitualmente (*vulgariter*) ricorso (analoga considerazione può valere paralelamente per *Gothia*). Eccolo dunque, secondo noi, il vero significato di quell'*ut vulgariter loquar*»[1070]. En consecuencia, no estaríamos delante de la expresión escrupulosa de un purista de la lengua latina, sino ante la topicidad, la *communis opinio*, de la sustitución del Imperio romano por una nueva realidad

---

surely he who told Jerome of Athaulf's famous pronouncement». Sin embargo, dos años más tarde, en la misma revista: S. Rebenich, «Rusticus: ein gemeinsamer Freund von Athaulf und Hieronymus?», *Historia* 42, 1993, pp. 118-122, objeta la hipótesis de Frye y retoma una teoría previa: «Frye ist mitnichten der erste, der diesbezügich einen Versuch unternimmt: John Matthews («Gallic supporters of Theodosius», *Latomus* 30, 1971, pp. 1073ss.) konnte zuvor bereits Gründe aufzeigen, die dafür sprechen, den *virum quendam Narbonensem inlustris sub Theodosio militiae* mit dem Verfasser der medizinischen Abhandlung *De medicamentis* und *magister officiorum* von 394/95 Marcellus zu identifizieren»; concluye: «die drei Personen sind nicht miteinander zu identifizieren. Bei den *vir Narbonensis* handelt es sich wohl vielmehr um den medizinischen Schriftsteller und *magister officiorum* Marcellus». Éste es conocido como Marcelo Empírico, escritor galo-romano, nacido en Burdeos, autor del libro *De medicamentis*, escrito antes de 401, y quien en 415 debía de tener unos 60 años. (Véase *PLRE* I: *Marcellus* 7, pp. 551-552).

1067 Orosio, *Hist*. VII 43, 5.

1068 E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 187, n. 92.

1069 El término *Gothia* aparece en los siguientes textos: a) en la lista de participantes en el Concilio de Nicea (325), referido al territorio de los godos de Crimea; b) en Amiano Marcelino, *Rerum gest*., XXX 2, 8, en el sentido de pueblo de los godos; c) en la *Historia Augusta*, *Vita Maximini* 1, 5, con el mismo sentido, cf. A. Lippold, *Orosio. Le Storie...*, vol. 2, 1976, p. 533. También figura en: d) Agustín, *Civ. Dei*, XVIII 52 (es decir, en el mismo capítulo en el que Agustín refuta la teoría orosiana de las diez persecuciones) y aquí tiene un valor territorial. En consecuencia, al igual que *Romania*, *Gothia* –cronológicamente más reciente– debió de sonar vulgar. No podemos establecer la igualdad entre los conceptos *imperium Gothorum* y *Gothia*, sino que su significado –al igual que con *Romania*– estaría referido al mundo y la civilización goda, a lo godo. Sería una especie de sentimiento de comunidad similar al de *Romania*.

1070 A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo...*, 1987, p. 53.

política (una verdadera *translatio imperii*). Por lo tanto, según Marchetta, el distanciamiento que estas palabras de Orosio translucen no estaría referido a la frase vulgar usada por el rey godo, sino a la idea por ella expresada, que el presbítero de ningún modo comparte.

Así, pues, la hipótesis de Marchetta nos da a elegir entre el origen vulgar del término *Romania* –o *Gothia*–, y la topicidad *vulgata* de la idea de sustitución de la *Romania* por una *Gothia*. Desde nuestro punto de vista, la primera posibilidad nos parece más aceptable. Aunque, sin duda, el rechazo de la segunda opción concuerda perfectamente con la ideología histórico-política de Orosio, la fórmula de una *translatio imperii* nos parece una idea erudita, propia de un ambiente culto, supone una reflexión sincera y realista sobre las circunstancias políticas y militares del Imperio y, en este contexto, el término con el que esa realidad es aludida («*vulgariter*») no parece el más adecuado. Por otra parte, los términos *Gothia* y *Romania*, como hemos visto, no son corrientes en la lengua escrita, y su sencillez y carácter sintético, y hasta simplificador, tienen el sabor de la lengua hablada.

4. El *desideratum* de Ataulfo. La historia que el *vir Narbonensis* refiere a Jerónimo afecta a la política que Ataulfo quería emprender con relación al Imperio romano. La cita resume, en tres fases, la evolución del pensamiento del rey godo respecto al Imperio. En primer lugar, se menciona el sueño de Ataulfo: crear un *imperium Gothorum*[1071] sobre el suelo romano, erradicar el propio nombre de Roma, transformar la *Romania* en *Gothia* y que Ataulfo llegara a ser como Augusto:

Romanum omne solum → *Imperium Gothorum*
Romania → *Gothia*
Augusto → *Ataulfo*

Lo que aquí se nos presenta no es un plan político inmediato, no es tampoco la actuación histórica de Ataulfo, que, en ningún momento, intentó poner en práctica este propósito. Lo que Ataulfo, cuando está animado, es decir, en un cierto estado de euforia, expresa públicamente es un íntimo deseo, lo que se nos cuenta es un sueño, una quimera, un espejismo, un delirio de grandeza, pero no el plan de actuación de un jefe militar.

La segunda fase de la evolución política de Ataulfo es el reconocimiento de su fracaso como nuevo Augusto; y, consecuentemente, la frustración de la posibilidad de una *Gothia*. Desde este punto de vista, dicho fracaso resulta extraordinariamente tranquilizador para los habitantes de la *Romania*.

La tercera fase es la del realismo político: el rey de los godos se atribuye el papel de «*Romanae restitutionis auctor*». Ataulfo, poniendo las fuerzas de los godos al servicio del *nomem Romanum*, optó «*pro defendenda Romana republica*», prefirió adoptar el papel de restaurador («*restitutionis auctor*») de la República después de no haber podido ser el ejecutor de su sustitución («*immutator*»). Ataulfo se convierte así en un colaboracionista, en un aliado; la firmeza del Imperio romano se le impone como una realidad demasido sólida para la fuerza de los godos.

1071 Esta es la única vez que Orosio emplea el término *imperium* con un pueblo germano.

5. La *Res publica* y las *leges*: «*sine quibus respublica non est respublica*»[1072]. La razón principal de este cambio de opinión del rey visigodo estriba en su valoración –«*multa experientia probavisset*»– de la esencia del estado: la ley. Se trata del reconocimiento de que un estado (*res publica*) es algo distinto a la organización propia de las gentes godas –caracterizadas «*propter effrenatam barbariem*»–, por eso no es posible «*reipublicae interdice leges*», porque, como precisa el texto, sin leyes un estado no es un estado: «*sine quibus respublica non est respublica*». W. Suerbaum llama la atención sobre la construcción de esta frase; estima que Orosio ha alterado aquí las palabras auténticas de Ataulfo y que, posiblemente, ésta es una interpolación, una opinión no ya de Ataulfo sino del propio Orosio[1073]. En todo caso, la cita nos ofrece una imagen clarísima de la concepción orosiana del estado: para el presbítero un estado se funda en las leyes, incluso un rey bárbaro conoce esa condición.

Este último requisito enlaza claramente con la concepción orosiana del Imperio romano basado en la *lex* y reunificador de la *potestas* universal. Por lo tanto, también este episodio demuestra que la unidad política romana es una comunidad de derecho, una *communio iuris*[1074].

* * *

¿Qué conclusión sacar de este episodio? Para los romanos preocupados por la crisis del Imperio y particularmente por la caída de Roma en manos godas en 410, la conclusión no podía ser más esperanzadora: el fracaso de Ataulfo era el reconocimiento de una superioridad, la de la *Romania* sobre la *Gothia*[1075]. Y, lo que es más importante, el reconocimiento de su continuidad, de su permanencia: «in fondo –señala Marchetta– il discurso ataulfiano... appariva ad Orosio approdare al suo stesso resultato: la sicurezza e la continuità della *Romania*»[1076].

VII.4.3. Orosio y el problema bárbaro

La principal tesis que Orosio defiende en el libro VII de las *Historias* proclama la idea de una implantación progresiva de la *felicitas* en la tierra. Dicha implantación, que parte del nacimiento de Cristo y la instauración del Imperio romano, compone un proceso eugenésico que –según los argumentos del presbítero– se puede verificar en los hechos históricos: la monarquía universal, la reunificación de la *potestas*, la *communio iuris*, el final de las persecuciones, la destrucción de la idolatría por Constantino, la derrota de las herejías y la restauración del Imperio por Teodosio –«*propagator Ecclesiae*»[1077]–, cuya *gloriosa propago* gobierna hasta los días de Orosio: «la descendencia gloriosa (de Teodosio) gobierna al mismo tiempo en Oriente y

---

1072 Orosio, *Hist*. VII 43, 6.

1073 W. Suerbaum, *Vom antiken...*, 1970, p. 225, n. 12. El concepto *res publica* sólo se puede emplear para las formaciones estatales en las que existan leyes, no así para entidades bárbaras.

1074 Cf. apartados VII.3.2. y VII.3.3. de este trabajo.

1075 O. Bertolini, «”Gothia” e “Romania”» *Settimane* III, 1956, pp. 11-33: «una valutazione della ineguagliabile superiorità della “Romania”, contrapposta alla congenita, insanabile incapacità dei Visigoti di dar vita ad una “Gothia” suscettibile di prenderne il posto e di farne dimenticare il nome».

1076 A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo...*, 1987, p. 72.

1077 Orosio, *Hist*. VII 34, 3. *Hist*. VII 34, 5: «itaque Theodosius adflictam rempublicam ira Dei reparandam credidit misericordia Dei...» («así, pues, Teodosio pensó que la República, que estaba en ruinas por la ira de Dios, sería restaurada gracias a la misericordia de Dios»).

en Occidente, por sucesivas generaciones, hasta hoy»[1078]. Hemos visto que la guerra es menos cruel en los tiempos cristianos, que la paz afecta a toda la vida del hombre[1079], e incluso que, cuando surgen usurpadores, son fácilmente abatidos[1080]. Con este panorama esperanzador sólo parece quedar en pie un verdadero problema: los bárbaros.

Las invasiones son un conflicto especialmente preocupante para el patriotismo romano que ve a los bárbaros como enemigos irreductibles a partir de la batalla de Adrianópolis: Amiano Marcelino, Ambrosio, Prudencio y Jerónimo son ejemplos, entre otros, de esta hostilidad antibárbara. La situación se agravará treinta y dos años más tarde, en 410, con la caída de la capital del Imperio en manos de los godos de Alarico.

En consecuencia, el panorama inicial y teórico de la implantación de la *felicitas* se enfrenta a una realidad apremiante: la presencia irrefrenable de los bárbaros. En estas circunstancias, Orosio debe enfrentarse al principal problema de su tiempo y, tal vez, ofrecer una solución. Pero antes de analizar posibles soluciones, veamos los elementos básicos del pensamiento orosiano respecto a los bárbaros.

VII.4.3.1. Los bárbaros como instrumento de Dios

Orosio observa las invasiones desde la óptica de su teología de la historia; para él los bárbaros son el instrumento del que Dios se ha servido para castigar los pecados de los romanos. Si las invasiones se han producido es porque cuentan con el *permissum Dei*[1081]. Así, el providencialismo y el esquema *peccatum-punitio* explican las incursiones bárbaras y permiten confiar en la *misericordia* divina[1082]. La idea de que las invasiones son un castigo divino no sólo lo encontramos en las *Historias*, está presente ya en el *Commonitorium* orosiano referido a la ocupación de la Gallaecia por los suevos, tal vez como escarmiento por las herejías en las que había caído aquella tierra[1083]. Veamos tres ejemplos históricos en los que las acciones bárbaras son vistas como correctivo y penitencia por los pecados de los romanos: las primeras correrías bárbaras, Adrianópolis y el saqueo de Roma del 410.

1er ejemplo: las primeras incursiones bárbaras. El emperador Valeriano (253-260), «autor de un edicto infame» (año 257), desencadenó la octava persecución contra los cristianos; por ello obtuvo para sí mismo y para el Imperio el merecido castigo. Éste alcanzó al propio emperador: «fue hecho prisionero por el rey de los persas, Sapor; el emperador del pueblo romano envejeció entre los persas en la servidumbre más ignominiosa»[1084], y al Imperio, que sufrió las primeras invasiones. La retórica antipagana de Orosio tiene en este pasaje uno de sus puntos culminantes. La cautividad sufrida por el *impius* Valeriano «no compensa la medida de la injuria y la venganza», no repara «tantos miles de santos atormentados»[1085].

1078 Orosio, *Hist*. VII 34, 4: «Orienti simul atque Occidenti per succiduas usque ad nunc generationes gloriosa propago dominatur».

1079 Aunque sea pagada al precio del tributo, Orosio, *Hist*. V 1, 12.

1080 Orosio, *Hist*. VII 35, 6.

1081 Orosio, *Hist*. VII 22, 6.

1082 Orosio, *Hist*. VII 22, 6; 37, 17.

1083 Orosio, *Comm*. 1, 2: «dominus deus noster ... quos castigavit in gladio».

1084 Orosio, *Hist*. VII 22, 4: «(Valerianus) nefarii auctor edicti, a Sapore Persarum rege captus, imperator populi Romani ignominiosissima apud Persas servitute consenuit».

1085 Orosio, *Hist*. VII 22, 4: «non conpensat iniuriae ultionisque mensuram»; «tot milia excruciata sanctorum».

Hist. VII 22, 5-6: «*iustorumque sanguis ad Deum clamans in eadem sese terra, ubi fusus est, vindicari rogat*. 6. *Non enim de solo constitutore praecepti iusto supplicium iudicio flagitabatur sed etiam exsecutores delatores accusatores, spectatores ac iudices, postremo omnes qui iniustissimae crudelitati vel tacita voluntate adsentabantur –quia Deus secretorum cognitor est– quorum maxima per omnes provincias pars hominum versabatur, eadem ultionis plaga corripi iustum erat*».

«Y la sangre de los justos clama a Dios y pide ser vengada en la misma tierra en la que ha sido derrramada. 6. Por esto, no sólo, en juicio justo, se pide el suplicio del autor del edicto, sino también era justo que sufriesen el mismo castigo vengador los ejecutores, los delatores, los acusadores, los espectadores y jueces, y finalmente todos los que aprobaron, aunque de manera tácita, esta injustísima crueldad –pues Dios es el que conoce todos los secretos–, la mayor parte de los cuales se encontraban por todas las provincias».

El castigo divino por la octava persecución desencadenada por Valeriano no afectó sólo al emperador impío, sino a todos los romanos, reos de impiedad, *per omnes provincias*, es decir, por todo el Imperio pagano. Los pueblos que rodeaban el Imperio –dice Orosio– estaban preparados providencialmente en torno a sus fronteras para servir de castigo a los romanos por sus pecados:

Hist. VII 22, 6-7: «*Solvuntur repente undique permissu Dei ad hoc circumpositae relictaeque gentes laxatisque habenis in omnes Romanorum fines invehuntur*. 7. *Germani Alpibus Raetia totaque Italia penetrata Ravennam usque perveniunt; Alamanni Gallias pervagantes etiam in Italiam transeunt; Graecia Macedonia Pontus Asia Gothorum inundatione deletur; nam Dacia trans Danuvium in perpetuum aufertur; Quadi et Sarmatae Pannonias depopulantur; Germani ulteriores abrasa potiuntur Hispania; Parthi Mesopotamiam auferunt Syriamque conradunt*».

«De pronto, con el permiso de Dios, se desatan en todas partes los pueblos que estaban colocados y dispuestos alrededor del imperio con este fin y, dejados libres, penetran en todos los territorios romanos. 7. Los germanos penetran hasta Rávena después de atravesar los Alpes, Retia y toda Italia; los alamanes recorren las Galias y pasan también a Italia; Grecia, Macedonia, el Ponto y Asia son destruidos por la invasión de los godos; la Dacia transdanubiana se pierde para siempre; los cuados y sármatas asolan la Panonia; los germanos más alejados se adueñan de Hispania y la arrasan; los partos ocupan Mesopotamia y devastan Siria».

2º ejemplo: Adrianópolis. El programa explicativo expuesto en el texto anterior se repite con motivo de la batalla de Adrianópolis (9 de agosto de 378). Aquí, la derrota de las legiones romanas, aplastadas por la caballería goda, está descrita en términos de catástrofe: «*eversae provinciae, deletus exercitus, imperator incensus*»[1086]. Su interpretación ideológica, sin embargo, reclama una justificación siguiendo la fórmula *peccatum-punitio*. El pecado es el arrianismo del emperador Valente, su política anticatólica y su difusión de la herejía arriana entre los godos; el castigo consistió en la derrota de Roma y la muerte del emperador hereje.

1086 Orosio, *Hist*. VII 33, 16: «las provincias arrasadas, el ejército destruido; el emperador abrasado».

Hist. VII 33, 19: «*Gothi antea per legatos supplices poposcerunt, ut illis episcopi, a quibus regulam Christianae fidei discerent, mitterentur. Valens imperator exitiabili pravitate doctores Arriani dogmatis misit. Gothi primae fidei rudimento quod accepere tenuerunt. Itaque iusto iudicio Dei ipsi eum vivum incenderunt, qui propter eum etiam mortui vitio erroris arsuri sunt*».	«Anteriormente los godos, por medio de legados, le habían suplicado que les enviara obispos de los que aprender la regla de fe cristiana. El emperador Valente, con funesta ruindad, les envió doctores arrianos. Los godos se aferraron al primer rudimento de la fe que recibieron. Así pues, por un justo juicio de Dios, ellos mismos le quemaron vivo; ellos que, a causa de él, incluso muertos, arderán por su error».
Hist. VII 33, 9: «*Tertio decimo autem anno imperii Valentis, hoc est parvo tempore postea quam Valens per totum Orientem ecclesiarum lacerationes sanctorumque caedes egerat, radix illa miseriarum nostrarum copiosissimas simul frutices germinavit*».	«En el año decimotercero del imperio de Valente, esto es, poco tiempo después de que Valente hubiera cometido, por todo el Oriente, la agresión contra las iglesias y la ejecución de los santos[1087], esta raíz, bien conocida, de nuestras miserias, generó, al mismo tiempo, abundantes frutos».
Hist. VII 33, 12: «*Valens egressus de Antiochia cum ultima infelicis belli sorte traheretur, sera peccati paenitentia stimulatus episcopos ceterosque sanctos revocari de exiliis imperavit*».	«Valente, cuando salía de Antioquía y se vio arrastrado a su último destino en la infeliz guerra, ordenó, estimulado por el arrepentimiento tardío de su pecado, que los obispos y otros santos regresaran del exilio[1088]».

El cambio de política religiosa de Valente es considerado como un tardío arrepentimiento que no aplacó la *ira Dei*. El resultado de la batalla no pudo ser peor para las armas romanas: las legiones resultaron vencidas y el propio emperador pereció quemado en una cabaña en la que se había refugiado. Orosio se pregunta: ¿cuál es el significado de estos desastres? La justicia divina alcanzó de forma sintomática al emperador hereje: «para que el testimonio de su castigo y de la divina indignación fuese un ejemplo más terrible para la posteridad, incluso careció de una sepultura común»[1089].

3er ejemplo: El saco de Roma. El tercer ejemplo de la posición de Orosio respecto a las invasiones lo encontramos en el saco de Roma (10 de agosto de 410). A lo largo de la obra Orosio trata en varias ocasiones este asunto –objeto primordial de la polémica antipagana– y se ocupa de él expresamente en los capítulos finales del libro VII. El rey godo Alarico es presentado como instrumento del *iudicium Dei*[1090]. Dios castiga por su mano el pecado de idolatría de los romanos paganos: «así, después de un cúmulo tal de blasfemias sin ningún arrepentimiento,

---

1087 En 369 Valente decretó la deposición de sus sedes y el destierro de los obispos no arrianos.

1088 Este cambio de política religiosa se produjo en 376.

1089 Orosio, *Hist*. VII 33, 14: «quo magis testimonium punitionis eius et divinae indignationis terribili posteris esset exemplo, etiam communi caruit sepultura».

1090 Orosio, *Hist*. VII 37, 17.

cae sobre Roma este último castigo, largamente en suspenso»[1091]. Orosio menciona explicitamente el *permissum Dei*[1092]; la caída de Roma se debió en mayor medida a la cólera divina que a la fuerza de los godos: «*illa Vrbis inruptio indignatione Dei acta quam hostis fortitudine*»[1093]. El saco de Roma es presentado como el castigo de la ciudad *superba*, *lasciva*, *blasphema* e *ingrata*; manifiesta claramente la *ira Dei*, pero, no obstante, una ira *non plena*, pues Alarico es ciertamente *hostis*, pero *Christianus*[1094]. Por lo tanto, a pesar de las destrucciones y los incendios, nada verdaderamente irremediable ha sucedido.

A lo largo de las *Historias*, la estrategia antipagana del presbítero hispano consiste en restar importancia una y otra vez al significado, para los paganos transcendental, de la irrupción goda: la caída de Roma, nos dice Orosio al principio de la obra, no tiene el significado ejemplarizante de la destrucción de Sodoma y Gomora[1095]; no es peor que su anterior caída en poder de los galos de Breno (390 a. C.), entonces la ocupación duró seis meses, ahora tan solo tres días[1096]; el incendio que sufrió la ciudad a manos de los godos no es mayor que el provocado por Nerón para su propio espectáculo[1097] o el que se desencadenó en el año 700 de su fundación[1098]. Tan sólo siete años después de la caída de Roma –registra el presbítero–, muchos romanos se permiten afirmar que nada habrían conseguido las espadas de los godos si se consintiera a los romanos volver a los juegos del circo[1099]. En definitiva, para la teología histórica orosiana la caída de Roma no representa un punto de inflexión, no permite poner en cuestión la suerte futura o la fortaleza del Imperio, pues, después del 410, Roma «*manet adhuc et regnat incolumis*»[1100].

VII.4.3.2. Manifestaciones hostiles hacia los bárbaros

Orosio considera a los bárbaros como adversarios de Roma y, por tanto, experimenta hacia ellos un sentimiento natural, innato, de enemistad. En varias ocasiones los llama *hostes*: en *Hist*. III 20, 11 los designa como *hostes Romaniae*, y en *Hist*. VII 37, 12 llama incluso *alii hostes* a los aliados bárbaros de Honorio que habían de enfrentarse con Radagaiso.

1091 Orosio, *Hist*. VII 38, 7: «itaque post haec tanta augmenta blasphemiarum nullamque paenitentiam ultima illa diuque suspensa Vrbem poena consequitur».

1092 Orosio, *Hist*. VII 39, 18: «et ne quisquam forte dubitaret ad correptionem superbae lascivae et blasphemae civitatis hostibus fuisse permissum, eodem tempore clarissima Vrbis loca fulminibus diruta sunt, quae inflammari ab hostibus nequiverunt».

1093 Orosio, *Hist*. VII 39, 2.

1094 Orosio, *Hist*. VII 39, 18 y 37, 17: «igitur ingrata Roma, quae sicut nunc sensit non ad remittendam sed ad reprimendam idolatriae praesumptionem iudicis Dei obliquam misericordiam, ita continuo propter vivorum mortuorumque sanctorum piam recordationem Dei iram passura non plenam, si forte confusa paeniteat et per experientiam fidem discat, ab incursu Alarici regis et hostis sed Christiani aliquantulo ad tempus spatio differtur».

1095 Orosio, *Hist*. I 6.

1096 Orosio II 19, 13-15. Si comparamos ambos sucesos, nos cuenta Orosio, entonces las desgracias fueron mucho mayores: «revera pares sunt et conferuntur inter se hae duae captivitates...»

1097 Orosio, *Hist*. VII 7, 4-6.

1098 Orosio, *Hist*. VII 14, 5.

1099 Orosio, *Hist*. I 6, 4: «“Si reciperet circum, nihil esse sibi factum”, hoc est, nihil egisse Romae Gothorum enses, si concedatur Romanis spectare circenses».

1100 Orosio, *Hist*. II 3, 3.

El presbítero hispano ha sufrido personalmente las invasiones, –no olvidemos que hubo de escapar de los bárbaros, a los que entonces juzgó como *hostes cruentissimi*–. Cuanndo en las *Historias* refiere el episodio de su salida de Hispania, llama a sus perseguidores *infesti*, *infideles*, *insidiantes*[1101]. Con todo, debemos entender este testimonio en el contexto de su propia experiencia y observar que, en realidad, el presbítero califica peor a los herejes priscilianistas que a los bárbaros: «hemos sido lacerado con más gravedad por doctores depravados que por cruentísimos enemigos»[1102]; y la misma opinión corrobora su maestro Agustín[1103].

Si en los casos anteriores la valoración negativa de los bárbaros hecha por Orosio podría ser explicable en cierta medida, ya que no obedece a un sentimiento injustificado de animadversión, sino que resulta una apreciación lógica en el contexto de las invasiones y de su experiencia personal, en cambio, a lo largo de las *Historias*, y sobre todo en los últimos capítulos del libro VII, encontramos varios pasajes que parecen descubrir unos sentimientos personales respecto a los bárbaros marcados por una hostilidad abierta, por una cierta aversión. Ahora no nos estamos refiriendo al marco histórico-teológico, al papel que las invasiones juegan en la ideología histórica orosiana, sino a los sentimientos internos, instintivos, del autor de las *Historias*, a sus odios y antipatías personales.

Un texto, *Hist*. VII 35, 19, es particularmente claro en este sentido. Aquí el presbítero expone con toda crudeza su pensamiento sobre el destino que prefiere para los bárbaros: la aniquilación física. En este episodio el contexto no ayuda a moderar o matizar las palabras de Orosio, sino que las pone más en evidencia. El contexto histórico es el reinado de Teodosio, emperador que goza de las simpatías de nuestro autor. El presbítero justifica el hecho de que durante el gobierno de Teodosio se produjeran guerras civiles (la sublevación, en 383, de Máximo, y la de Eugenio y Arbogastes, en 392), señalando que el emperador fue empujado a ellas por motivos justos y necesarios, y con pocas pérdidas de vidas romanas[1104], porque –entiende– las bajas godas no cuentan. Orosio narra la victoria de Teodosio junto al río Frígido (394), que acabó con la muerte de Eugenio y Arbogastes, y señala a estos dos personajes como únicas pérdidas dignas de mención, no así a los diez mil godos que formaban la vanguardia del ejército de Teodosio y que también murieron ese día: «así pues, la guerra civil acabó con la sangre de dos hombres, sin contar los diez mil godos que, enviados primero por Teodosio, se dice que fueron completamente aniquilados por Arbogastes: el haber perdido a éstos fue incluso un beneficio, y el que hayan sido vencidos, una victoria»[1105]. El sentido de estas últimas palabras es clarísimo: son la prueba irrefutable de la animosidad, de la aversión, del antibarbarismo orosiano.

1101 Orosio, *Hist*. III 20, 6-7.

1102 Orosio, *Comm*. 1, 3: «dilacerati gravius a doctoribus pravis quam a cruentissimis hostibus sumus».

1103 Agustín, *Ep*. 166: «falsas perniciosasque doctrinas quae animas Hispanorum multo infelicius quam corpora barbaricus gladius trucidarunt».

1104 Orosio, *Hist*. VII 35, 2: «iustis necessariisque causis ad bellum civile permotus». La victoria de Teodosio sobre Máximo en Aquileya (387) fue conseguida sin sangre; *Hist*. VII 35, 5: «Theodosius incruentam victoriam Deo procurante suscepit».

1105 Orosio, *Hist*. VII 35, 19: «ita et hic duorum sanguine bellum civile restinctum est, absque illis decem milibus Gothorum, quos praemissos a Theodosio Arbogastes delesse funditus fertur: quos utique perdidisse lucrum et vinci vincere fuit». G. Firpo, «Osservazioni...», 1983, p. 261: «trattandosi di un contingente di barbari cristiani (per di più niceni, non eretici!), ed al servizio della giusta causa (teodosiana), il passo non trova giustificazioni plausibili (tanto più che qualcosa del genere non ha riscontro nel resto delle *Historiae*)».

Dos situaciones parecidas son mencionadas en *Hist*. VII 33, 8, y 43, 14. En el primer texto, Orosio celebra una victoria providencial de Graciano que produjo la muerte de treinta mil alamanos y pocas pérdidas por parte romana[1106]. El segundo texto es particularmente interesante porque se trata de las últimas noticias históricas que Orosio refiere; aquí los distintos reyes bárbaros se ofrecen a Honorio en defensa del Imperio romano:

Hist. VII 43, 14: «*Quamvis et ceteri Alanorum Vandalorum Sueborumque reges eodem nobiscum placito depecti forent mandantes imperatori Honorio: "tu cum omnibus pacem habe omniumque obsides accipe: nos nobis confligimus, nobis perimus, tibi vincimus, immortali vero quaestu reipublicae tuae, si utrique pereamus*"».

«Aunque también los otros reyes[1107] de los alanos, vándalos y suevos, habrían firmado con nosotros un pacto idéntico[1108], e hicieron saber al emperador Honorio: "tú mantén la paz con todos y recibe rehenes de todos: nosotros luchamos entre nosotros, nos matamos entre nosotros, vencemos para ti; sin duda es un beneficio inmortal para tu estado si nos matamos los unos y los otros"».

«*Quis haec crederet* –continúa Orosio–, *nisi res doceret?*»[1109]. No obstante, la autenticidad literal de la cita anterior parece poco verosímil. Tal como está presentada parece más bien una fórmula retórica elaborada por el presbítero: «*nos nobis confligimus, nobis perimus, tibi vincimus*». Con todo, y aunque estas palabras puedan dejar translucir un íntimo deseo no alcanzan la acritud de *Hist*. VII 35, 19.

Finalmente, en otro lugar Orosio se muestra contrario a que los bárbaros ocupen un papel destacado en la administración imperial, de ahí su acometida particular hacia el bárbaro pero romanizado Estilicón. En *Hist*. VII 37 y 38 el presbítero le dedica un ataque personal que no encuentra otro ejemplo en la *Historias*: «Estilicón, salido del pueblo ruin, avaro, pérfido y falaz de los vándalos»[1110].

VII.4.3.3. Manifestaciones favorables a los bárbaros

A pesar de que los textos anteriores demuestran una clara hostilidad antibárbara por parte de Orosio, su postura es, en realidad, mucho más matizada y compleja; esto ha permitido afirmar la existencia de cierta ambivalencia y hasta contradicción en el juicio orosiano respecto de los

---

1106 Orosio, *Hist*. VII 33, 8: la victoria de Graciano sobre una multitud de enemigos se alcanzó «fretus Christi potentia»; «nam plus quam triginta milia Alamannorum minimo Romanorum detrimento in eo proelio interfecta narrantur».

1107 Además de Valia, rey de los godos.

1108 Al *foedus* firmado con los visigodos en 416.

1109 Orosio, *Hist*. VII 43, 15: «¿quién podría creer esto si los hechos no lo probaran?».

1110 Orosio, *Hist*. VII 38, 1: «Stilico, Vandalorum inbellis avarae perfidae et dolosae gentis genere editus». Sobre Estilicón, *Hist*. VII 37, 1 y 38, 1-6.

bárbaros[1111]. F. Paschoud ha hablado de contraposición entre una germanofilia teórica, requerida por la tesis que quiere demostrar, y una germanofobia, innata y tradicional[1112].

Si en el apartado anterior hemos estudiado varios ejemplos de antibarbarismo orosiano, vamos a tratar ahora otros pasajes de las *Historias* que expresan una actitud acogedora hacia los bárbaros, una valoración positiva sobre su presencia en el Imperio. Así, en *Hist*. VII 41, 8-10, Orosio ve en los pueblos germanos la ocasión de hacer nuevos cristianos y, en este sentido, considera las invasiones como dignas de alabanza por haber contribuido a llenar las iglesias de hunos, suevos, vándalos y burgundios, es decir, por llevar la verdad revelada a todos los hombres.

Hist. VII 41, 8: «*Quamquam si ob hoc solum barbari Romanis finibus inmissi forent, quod vulgo per Orientem et Occidentem ecclesiae Christi Hunis Suebis Vandalis et Burgundionibus diversisque innumeris credentium populis replentur, laudanda et adtollenda misericordia Dei videretur, quandoquidem, etsi cum labefactione nostri*[1113]*, tantae gentes agnitionem veritatis acciperent, quam invenire utique nisi hac occasione non possent*».

«Aunque, si los bárbaros hubiesen sido admitidos en el territorio romano con el único fin de que, desde Oriente a Occidente, las iglesias de Cristo estuviesen llenas de hunos, suevos, vándalos y burgundios y de pueblos incontables de creyentes, la misericordia de Dios parecería digna de ser ensalzada y alabada, puesto que así, aunque fuera a costa de la ruina de los nuestros, tantos pueblos han recibido el conocimiento de la verdad que, de otro modo, sin duda no habrían podido encontrar».

Una lectura superficial de este párrafo podría inducir a pensar que Orosio antepone en él la evangelización de los bárbaros a la permanencia del Imperio romano, el ideal religioso al político, el cristianismo al Imperio. Podría pensarse que Orosio desvincula la suerte del cristianismo del destino del Imperio romano y que, según esto, la conversión de los bárbaros al cristianismo compensaría la ruina del Imperio.

De ser cierta esta idea, entraríamos en contradicción con el ideal orosiano de la continuidad de Roma hasta el final de los tiempos. Pero no hay tal contradicción y el contenido de *Hist*. VII 41, 8 puede ser explicado de dos modos. De un lado, Orosio estaría aquí hablando únicamente de una crisis momentánea, temporal[1114], o, como ha interpretado A. Marchetta, se trataría de una

1111 Un análisis de estas «oscillazioni orosiane» puede verse en: A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo...*, 1987, pp. 268-274.

1112 F. Paschoud, *Roma aeterna*, 1967, p. 286: «Orose ne se soucie pas du tout d'établir la moindre harmonie entre sa germanophilie théorique, nécessitée par les thèses qu'il veut démontrer, et sa haine foncière du Barbare, qui vaut celle d'Ammien, de Synésius et de Prudence».

1113 Sobre esta expresión, A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo...*, 1987, p. 326: «significativo è anche l'uso del pronome personale *nostri* in luogo dell'aggetivo *nostra*» por lo que Orosio no habla de la suerte del Imperio romano «bensì la sorte individuale di singoli uomini». No obstante, esta interpretación no es concluyente pues la expresión tambien puede entenderse como un modo de identificación colectiva.

1114 W. H. Goetz, «Orosius und die Barbaren. Zu den umstrittenen Vorstellungen eines spätantiken Geschichtstheologen», *Historia* XXIX, 1980, p. 126; para Orosio un debilitamiento temporal del Imperio romano es el precio que

crisis que afecta únicamente a algunos romanos, pero no a Roma como entidad política, y que, en todo caso, «non implica in alcun modo la reale prospettiva della perdita da parte romana della *potestas* política»[1115].

Pero, independientemente de la interpretación que se dé al anterior pasaje, no cabe duda de que el texto citado muestra una disposición favorable a la integración de los bárbaros dentro del Imperio romano a partir del vínculo común de la fe cristiana. En consecuencia, Orosio ha de reconocer que se debe distinguir entre un bárbaro pagano y un bárbaro cristiano. El mejor ejemplo del primero está representado por Radagaiso[1116]; el del segundo, por Alarico. Aquél, bárbaro y pagano, encarna la antítesis del ideal orosiano (*Romanus* y *Christianus*); éste, en cambio, permite un juicio más favorable. Es cierto que Alarico había conquistado Roma en 410, pero también lo es que había respetado los lugares sagrados de la ciudad; y, porque es cristiano, puede incluso ser calificado de *propior* romano: «*Christianus propiorque Romano*»[1117].

Así pues, el cristianismo autoriza a reducir la distancia que separa al romano del bárbaro, e incluso, como en *Hist*. VII 32, 9, permite equiparar a unos con otros: el cristianismo convierte a los bárbaros de *hostes* en *fratres*. Así sucede –según Orosio– con motivo de la persecución anticristiana del rey godo Atanarico en 369-370:

Hist. VII 32, 9: «*Praeterea Athanaricus rex Gothorum Christianos in gente sua crudelissime persecutus, plurimos barbarorum ob fidem interfectos ad coronam martyrii sublimavit, quorum tamen plurimi in Romanum solum non trepidi, velut ad hostes, sed certi, qui ad fratres, pro Christi confessione fugerunt*».

«Por otra parte, Atanarico, rey de los godos, persiguió de forma muy cruel a los cristianos de su pueblo y elevó a la corona del martirio a muchos bárbaros que murieron por su fe. Sin embargo, un gran número de ellos huyeron hacia territorio romano, no temerosos, como si fueran hacia enemigos, sino confiados, como si fueran hacia hermanos, por su confesión de fe en Cristo».

---

hay que pagar por la cristianización de los bárbaros: «der Priester Orosius begrüßt die Bekehrung dieser neuen Völker als ein Gottesurteil, für das als Preis auch eine vorübergehende Schwächung des Römerreichs hinzunehmen wäre»; también A. Lippold, *Orosio. Le Storie...*, vol. 2, 1976, pp. 526s.: «non si deve dimenticare però che Orosio è anche persuaso che il momentaneo sconvolgimento possa essere superato e che esso del resto non mette in discussione la continuità della supremazia romana».

1115 A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo...*, 1987, pp. 325s. Orosio no antepone la ampliación del cristianismo al destino del Imperio romano, sino sólo a la suerte particular de algunos romanos, «tale *labefactio* di singoli era naturalmente un qualcosa che non riguardava affatto la saldezza dell'impero, non comprometteva minimamente la stabilità di Roma».

1116 Orosio, *Hist*. VII 37, 4: «Radagaisus, omnium antiquorum praesentiumque hostium longe immanissimus...».

1117 Orosio, *Hist*. VII 37, 9: «unus [Alaricus] Christianus propiorque Romano et, ut res docuit, timori Dei mitis in caede, alius [Radagaisus] paganus barbarus et vere Scytha, qui non tantum gloriam aut praedam quamtum inexsaturabili crudelitate ipsam caedem amaret in caede». A los objetivos apologéticos de Orosio no les interesa en este punto recordar que Alarico efectivamente es cristiano, pero también un hereje arriano.

En este texto, Orosio abandona sus prejuicios de raza[1118] y acepta la posibilidad de un hermanamiento entre romanos y bárbaros, unidos por el vínculo común de la fe cristiana. En similares términos define la religión cristiana en *Hist*. I 16, 4: «la que une a todos los pueblos en el vínculo de la fe»[1119].

Otros pasajes de las *Historias* también permiten alumbrar la posibilidad de una coexistencia pacífica entre bárbaros y romanos. En *Hist*. VII 41, 7, Orosio muestra cómo los bárbaros victoriosos en Hispania tratan con amistad a los vencidos, a los que respetan «*ut socios modo et amicos*». Registra que algunos bárbaros han adoptado la vida pacífica dentro del Imperio y, abandonando la espada, han tomado el arado: «*barbari exsecrati gladios suos ad aratra conversi sunt*», lo que, por otra parte, puede interpretarse como un nuevo signo escatológico de acuerdo con Isaías[1120]. Finalmente, Orosio admite que «algunos romanos prefieren soportar la libertad en la pobreza entre los bárbaros que la carga del tributo entre los romanos»[1121]. En este sentido, los burgundios, convertidos al catolicismo, protagonizan una verdadera integración dentro de las fronteras del Imperio, siendo presentados como modelo de coexistencia pacífica:

Hist. VII 32, 13: «*... providentia Dei Christiani omnes modo facti catholica fide nostrisque clericis, quibus oboediret, receptis blande mansuete innocenterque vivant, non quasi cum subiectis Gallis sed vere cum fratribus Christianis*».

«gracias a la providencia de Dios, todos [los burgundios] se han convertido recientemente al cristianismo, aceptando la fe católica y a nuestros clérigos, a los que obedecen; ellos viven ahora dulce, mansa e inocentemente, no como entre sus súbditos galos, sino verdaderamente como entre hermanos cristianos».

Finalmente, Orosio recoge varios testimonios que demuestran el deseo de paz de los bárbaros[1122]. La figura de Ataulfo está presentada como un gran amante de la paz al final de su vida: «*... satis studiose sectator pacis*», y se le muestra resuelto a servir a la defensa del Imperio romano[1123]. Los godos, en otro lugar, se ofrecen para defender la paz y el Imperio romano frente

---

1118 E. Corsini, *Introduzione...*, 1968, p. 188: «l'ostilità contro i barbari che si manifesta qua e là nelle *Storie* è pertanto da spiegare non già con ragioni di carattere razziale o culturale ma piuttosto con ragioni di carattere religioso; si tratta della stessa ostilità che Orosio riserba agli avversari del cristianesimo interni all'impero».

1119 Orosio, *Hist*. I 16, 4: «quae cognatam per omnes populos fidem iungit».

1120 Is 2, 4: «forjarán de sus espadas azadones, y de sus lanzas podaderas».

1121 Orosio, *Hist*. VII 41, 7: «quidam Romani, qui malint inter barbaros pauperem libertatem, quam inter Romanos tributariam sollicitudinem sustinere». A. Lippold, *Orosio. Le storie...*, vol. 2, 1976, p. 526, puntualiza que «Orosio non riporta come proprio il lamento sull'esosità delle tasse, ma lo attribuisce all'opinione di *quidam Romani*, di "non molti Romani"».

1122 Orosio, *Hist*. VII 34, 6-7, muestra los deseos de paz de los godos, tras la muerte de su rey Atanarico (381), ante la *virtus* y *benignitas* de Teodosio: «universae Gothorum gentes rege defuncto aspicientes virtutem benignitatemque Theodosii Romano sese imperio dediderunt». Con anterioridad al saco de Roma, Alarico y sus godos solicitaron la paz, pero fueron incitados a la guerra, según Orosio, por la política de Estilicón, *Hist*. VII 38, 2: «quamobrem Alaricum cunctamque Gothorum gentem, pro pace optima et quibuscumque sedibus suppliciter ac simpliciter orantem...».

1123 Orosio, *Hist*. VII 43, 3.

a otros pueblos germanos: «y no se crea que hacen esto sólo por amor a la quietud, porque ellos mismos se ofrecen y se ponen en peligro, contra otros pueblos, en defensa de la paz de los romanos»[1124].

En definitiva, hemos podido aducir varios testimonios que permiten sostener en Orosio ciertos tintes filobárbaros. De una parte, el presbítero hispano considera que los bárbaros son *hostes*; de otra, muestra también hacia ellos una cierta consideración: aprecia el servicio que pueden prestar a Roma, los acoge como hermanos en cuanto a cristianos, reconoce la posibilidad de una coexistencia pacífica dentro de las fronteras del Imperio, admite la contribución de los bárbaros a la defensa de Roma, e incluso –argumentando, eso sí, desde un relativismo escéptico– afirma que la posteridad podría calificar de *magni reges*[1125] los que ahora son juzgados como crueles enemigos.

VII.4.3.4. La solución orosiana al problema bárbaro

La cuestión de la actitud de Orosio respecto a los bárbaros ha sido tratada con particular interés por la historiografía alemana, que ha oscilado entre la tesis de Kurt Schöndorf, partidario de una cierta «Germanenfreundlichkeit»[1126], y la de Adolf Lippold y Hans-Werner Goetz[1127], quienes ven en el historiador hispano un representante de la postura tradicional de hostilidad antigermana. Según esta opinión, los capítulos finales de las *Historias* están atestados de antibarbarismo, mientras que los testimonios favorables a los bárbaros debemos interpretarlos como obligados por las circunstancias. Entre ambas posturas, podemos encontrar opiniones equidistantes, como la que defiende Sabine Tanz[1128].

Los principales testimonios sobre la cuestión, tanto favorables como hostiles, han quedado recogidos en las páginas anteriores; la cuestión es ahora cómo articularlos dentro de la *Geschichtstheologie* orosiana y dentro de las circunstancias políticas en las que las *Historias*

1124 Orosio, *Hist*. I 17, 3: «et, ne forte haec quietis amore facere credantur, se ipsos ac pericula sua pro Romanorum pace adversum alias gentes offerunt». Véase también *Hist*. I 16, 3.

1125 Orosio, *Hist*. III 20, 12: «dicendi posteris magni reges, qui nunc nobis saevissimi hostes adiudicantur». El argumento de Orosio (*Hist*. III 20, 11-12) es éste: Alejandro y Roma vencieron y subyugaron a los pueblos que, más tarde, gobernaron según sus leyes, así obrarían los godos en caso de vencer, de tal forma que los que ahora consideramos crueles enemigos pueden ser tenidos un día como grandes reyes.

1126 K. Schöndorf, *Die Geschichtstheologie…*, 1952, p. 98.

1127 A. Lippold, «Orosius, christlicher Apologet un römischer Bürger», *Philologus* CXIII, 1969, p. 103, señala que Orosio pertenece a la capa más conservadora de ciudadanos romanos, opuesta a la política germana de Teodosio, y que, por tanto, «daß germanenfreundliche Äußerungen des Orosius weitgehend aus der Rücksichtnahme auf seine apologetische Zielsetzung resultieren». Por su parte, H. W. Goetz, «Orosius und die Barbaren...», 1980, pp. 358-364 critica la sobrevaloración realizada por Schöndorf de dos elementos de su «Germanenbild»: «a) den Missionsgedanken und b) die Würdigung der Germanen»; según Goetz, el primer elemento permite a Schöndorf interpretar las invasiones como un instrumento providencial que cumple un cometido, el poner en relación a los bárbaros con el cristianismo; el segundo, la apreciación favorable de los pueblos germanos destacada por Schöndorf, estaría destinada a hacer comprensible «eine Germanenherrschaft über Rom», que Goetz (pp. 362ss.) critica abiertamente, pues no la considera compatible con la teología histórica de Orosio.

1128 S. Tanz: «Orosius im Spannungsfeld zwischen Eusebius von Caesarea und Augustin», *Klio* LXV, 1983, p. 343, aprecia la «Missionsgedanke» como causa de las invasiones, lo que supone por parte de Orosio la integración de los bárbaros en los planes providenciales respecto a Roma; en p. 344 observa la «Ambivalenz» de la postura orosiana.

fueron escritas. Es decir, queda por abordar específicamente la solución orosiana al problema bárbaro. De los argumentos expuestos se pueden inferir dos posibles soluciones[1129]: a) La aniquilación violenta de los bárbaros; b) su integración dentro del territorio romano.

En palabras de Goetz: «Integration oder Vernichtung»[1130]. Para A. Marchetta las dos soluciones no se contradicen puesto que, una y otra, convergen en una misma realidad, en un mismo propósito por parte del historiador hispano: favorecer a Roma y su universalidad. Para el estudioso italiano, la única *ratio* de la posición orosiana es «l'eliminazione del "barbarico"» sea mediante su integración, sea mediante su eliminación física. Marchetta apunta que la solución orosiana al problema bárbaro está condicionada por su «romanismo teologico»[1131], lo que, como consecuencia, solamente permite una salida: la sumisión de los bárbaros a Roma y al cristianismo.

Con todo, la dicotomía anterior resulta procedente en el sentido de que ofrece una elección que siempre es posible hacer respecto de la invasión de un pueblo por otro: integración o aniquilación. No obstante, dicha dicotomía no agota todas las posibilidades. En tiempos de Orosio, es decir, en los años 416-417 en los que las *Historias* fueron escritas, los bárbaros no habían derrotado todavía al Imperio romano y, por tanto, siempre cabía la esperanza de que Roma, como en otras ocasiones de su historia, pudiera salir vencedora del enfrentamiento, o, al menos, así podían creerlo los patriotas romanos. Esta última es la postura que, en nuestra opinión, defiende Orosio: la victoria de las armas romanas sobre los bárbaros –o, como mal menor, su integración pacífica dentro de las fronteras del Imperio, sometidos al derecho romano y a la fe cristiana–. En todo caso, nos parece exagerado sostener que, más que la derrota, Orosio desea el exterminio de los bárbaros, aunque sea por medio de otros bárbaros. El término alemán «Vernichtung» parece demasiado tajante para atribuirlo a Orosio, para quien un bárbaro cristiano puede considerarse *propior Romano*, y un bárbaro católico, como en el caso de los burgundios, es un *frater Christianus*.

Creemos que Orosio está convencido de que la debilidad militar romana es temporal, transitoria, debida al cometido providencial que las invasiones deben cumplir –la «Missiongedanke» que ha señalado la historiografía alemana–: el castigo por idolatría de los romanos paganos y el reconocimiento de la fe cristiana universalmente, incluidos los pueblos que vivían al otro lado del *limes* romano.

Asimismo, hemos visto cómo su propia concepción histórica hace imposible para Orosio admitir que el proyecto de Ataulfo, una *Gothia*, pueda llegar a realizarse. Por tanto, si no es posible la *Gothia*, es necesario afirmar la continuidad de la *Romania*. La perdurabilidad del Imperio romano hasta el final de los tiempos y el vínculo establecido entre Imperio y cristianismo no dejan otra solución que la victoria final de Roma, siempre factible providencialmente. Ésta es, pues, la solución histórico-teológica de Orosio al problema bárbaro: la victoria de la *Romania* como un elemento más del progreso de la *felicitas* sobre la tierra.

1129 Estas dos posturas están expuestas en A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo...*, 1987, p. 335.

1130 H. W. Goetz, «Orosius und die Barbaren…», 1980, pp. 374-375; según Goetz el vínculo establecido entre cristianismo e Imperio deja como posibles dos soluciones: integración o exterminio; según el historiador alemán, Orosio pone su esperanza en la solución radical, es decir, en el aniquilamiento de unos bárbaros por otros bárbaros, como una muestra más de providencialismo.

1131 A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo...*, 1987, pp. 333-336; en p. 335 señala que «l'accettazione cristiana dei Barbari fosse in Orosio soltanto un'ipocrisia».

Por otra parte, es obvio que esta hipotética solución orosiana no ha tenido una confirmación histórica, que la historia ha convertido las teorías orosianas en mera entelequia; sin embargo, cabe preguntarse: ¿qué circunstancias políticas hicieron creer a Orosio que la victoria sobre los bárbaros era posible? ¿hay una base, en la realidad histórica inmediata, que permita fundamentar sus teorías?

Un análisis de los años inmediatamente anteriores a la redacción de las *Historiae adversus paganos* permite observar las posibles respuestas que los emperadores han dado al problema de las invasiones. Una de ellas es el establecimiento de un *foedus* con los bárbaros. La fuerza militar germana no se puede eludir y, en esas condiciones, cabe pensar en un acuerdo de compromiso. Sin embargo, la solución política del *foedus* no complace a Orosio, lo demuestra su animadversión hacia Estilicón, el representante típico de esta postura[1132]. Orosio no considera que el *foedus* sea una verdadera solución; la auténtica solución debe pasar por el reconocimiento de Roma y del cristianismo.

Otra de las respuestas que Orosio contempla es estratégica; si las armas romanas no lograban alcanzar directamente la victoria, ésta podría conseguirse aprovechando las querellas internas de los bárbaros: la *discordia Germanorum*, tal como Tácito había deseado que los germanos hicieran a menudo para provecho de Roma[1133]. Retomemos *Hist*. VII 43, 14; este texto contiene la última noticia histórica que Orosio recoge; en él el rey godo Valia y los reyes de los alanos, vándalos y suevos ofrecen una estrategia militar y diplomática al emperador Honorio: «tú mantén la paz con todos y recibe rehenes de todos: nosotros luchamos entre nosotros, nos matamos entre nosotros, vencemos para ti; sin duda es un beneficio inmortal para tu estado si nos matamos los unos y los otros»[1134]. Si a este ejemplo de *discordia Germanorum* unimos el providencialismo orosiano, podemos deducir que el historiador hispano vislumbra la destrucción unos bárbaros por otros como una posible solución.

Hist. VII 43, 15: «*Itaque nunc cottidie apud Hispanias geri bella gentium et agi strages ex alterutro barbarorum crebris certisque nuntiis discimus, praecipue Vallim Gothorum regem insistere patrandae paci ferunt*».

«Y así, ahora precisamente, cada día recibimos noticias abundantes y ciertas sobre las guerras que hay en Hispania entre los pueblos bárbaros, y las matanzas que realizan unos con otros, y se dice que principalmente es el rey godo Valia el que insiste en conseguir la paz».

Orosio incide en varias ocasiones en este deseo de paz de los bárbaros y en la posibilidad de que las querellas internas entre ellos consiga su mutua aniquilación[1135]. El providencialismo histórico orosiano permite hallar una base para esta afirmación: tal vez –se preguntaría Orosio– sea ésta la solución prevista por Dios.

1132 Orosio, *Hist*. VII 37, 1 y 40, 3; E. Corsini, *Introduzione*..., 1968, p. 186, n. 91.

1133 La *discordia Germanorum* ya celebrada por Tácito, *Germania* 33, 3; *Annales* 23; *Agricola* 12 y 32. A. Lippold, «Orosius, christlicher Apologet...», 1969, p. 104.

1134 Orosio, *Hist*. VII 43, 14.

1135 Ésta es la «radikale Lösung» que propugna H. W. Goetz, «Orosius und die Barbaren...», 1980, p. 374.

Pero, en nuestra opinión, las expectativas de Orosio son aún mayores: Roma podía aprovechar la *discordia Germanorum* pero, finalmente, debía conseguir por sí misma la victoria sobre los bárbaros; así pues, el presbítero confía en la superioridad militar del Imperio romano. ¿Hay una base real que permita sostener este juicio orosiano? Sobre este punto, A. Lippold ha señalado que la segunda década del siglo V fue de una cierta recuperación política y militar, un resurgimiento, vivido a partir de 410, que a los contemporáneos debió de parecer sintomático y esperanzador; tanto que es posible encontrarlo también en el lado pagano, como en el caso del senador Rutilio Namaciano, que expresó en su poesía la esperanza de que Roma resurgiera, una vez más, después de un fracaso[1136].

La renovación de las esperanzas y el optimismo que Orosio pone en sus argumentos no son ajenos a esta recuperación política y militar. Un optimismo que tiene, pues, una base real. Las noticias finales del libro VII de las *Historias* –las últimas que Orosio conoce– registran las campañas del *comes* Constancio[1137], a quien el emperador Honorio ha encargado la tarea de acabar con todos los usurpadores para, una vez vencidos, tener las manos libres para luchar contra los bárbaros: «el emperador Honorio, viendo que no podía hacer nada contra los bárbaros mientras se le opusieran tantos tiranos, decidió primero destruir a los propios tiranos»[1138]. Orosio parece presentarnos un plan militar compuesto por dos fases: la primera, acabar con los usurpadores, es decir conseguir la unidad interna de Roma. La segunda fase del plan consistiría en enfrentarse y vencer a los bárbaros con objeto de conseguir la paz.

Orosio destaca este cambio de política emprendido por Honorio. Como una muestra más de su patriotismo subraya que la defensa del Imperio esté a cargo de un *Romanus* como Constancio –lo que, sin duda, es una crítica postrera a Estilicón–: «ahora por fin el estado reconoció que era un beneficio el haber encontrado un comandante romano y que había soportado desgracias por haber estado sometida tanto tiempo a generales bárbaros»[1139]. A continuación, el historiador nos ofrece el *catalogus tyrannorum* vencidos por Constancio: Constantino (III), Constante, Máximo, Jovino y su hermano Sebastián, Atalo y Heracliano[1140]. Ya en 398, en África, las tropas imperiales protegidas por una aparición en sueños de San Ambrosio, fallecido hacía poco, habían logrado sofocar la usurpación del *comes* Gildón[1141]. Roma parece haber cumplido satis-

---

1136 A. Lippold, «Orosius, christlicher Apologet...», 1969, p. 104, considera importante este resurgimiento vivido después del 410. Tras el desarrollo catastrófico de la primera década del siglo V, se había dado una mejora notable en la situación política que explica un cierto optimismo.

1137 Véase *PLRE* 2, pp. 321-325: *Fl. Constantius*.

1138 Orosio, *Hist*. VII 42, 1: «Honorius imperator, videns tot oppositis tyrannis nihil adversus barbaros agi posse, ipsos prius tyrannos deleri iubet». Sobre el significado del término *tyrannus* en Orosio, véase V. Escribano, «*Tyrannus* en las *Historiae* de Orosio: entre *brevitas* y *adversum paganos*», *Augustinianum* 36, 1996, pp. 185-212, y también «La ilegitimidad política en los textos historiográficos y jurídicos tardíos», *RIDA* 44, 1997, pp. 85-120, Orosio emplea el término con mayor frecuencia en el libro VII y sobre todo en la segunda mitad del mismo –periodo en el que se ocupa de los reinados de Constantino a Honorio (*Hist*. VII 26-43)–, donde sin duda tiene el valor semántico de usurpador (p. 192); en pp. 197s. (igualmente pp. 94s.) señala: «la diferencia entre el poder imperial y el usurpado reside en la ilegitimidad del segundo, como denota la oposición *imperator iustus* / *tyrannus* (...) *tyrannus* posee el valor técnico de un título: nombra al príncipe que ha obtenido el primado de manera ilegítima; (...) la ilegitimidad consiste en hacerse con el poder en vida y en concurrencia con el príncipe reinante, no sólo en pretenderlo».

1139 Orosio, *Hist*. VII 42, 2: «sensit tunc demum respublica et quam utilitatem in Romano tandem duce receperit et quam eatenus perniciem per longa tempora barbaris comitibus subiecta tolerarit».

1140 Orosio, *Hist*. VII 42, 3-14.

1141 Orosio, *Hist*. VII 36, 3 y 6.

factoriamente la primera fase del plan. En consecuencia, una vez lograda la unión de los romanos en torno al príncipe legítimo, Honorio, el Imperio encontraría en sí mismo la fuerza necesaria para emprender la segunda fase: la derrota de los bárbaros.

Hist. VII 42, 15: «*Hunc omnem catalogum, ut dixi, vel manifestorum tyrannorum vel inoboedientium ducum optima Honorius imperator religione et felicitate meruit, magna Constantius comes industria et celeritate confecit*».

«Sobre todo este catálogo, como ya he dicho, sea de tiranos manifiestos o sea de generales rebeldes, el emperador Honorio mereció lo mejor por su fe y buena fortuna; el conde Constancio le puso fin con gran destreza y rapidez».

Orosio destaca esta comunión entre el emperador Honorio y su *comes* Constancio, la *religio et felicitas* del primero y la *industria et celeritas* del segundo son capaces de alcanzar la *pax* y la *unitas* necesarias. Las frases que siguen en el texto orosiano ponen como ejemplo lo conseguido en la Iglesia de África, donde se ha restablecido dicha *pax* y *unitas*[1142] tras la condena del donatismo en la conferencia de Cartago presidida por el *tribunus* Marcelino en mayo de 411[1143].

El último capítulo de las *Historiae adversus paganos* (VII 43) comienza destacando la victoria de Constancio sobre los visigodos en la Galia. A continuación de su triunfo sobre los usurpadores, Constancio consiguió la expulsión de Ataulfo de Narbona. Los godos pasaron a la Tarraconense a finales de 414 o principios de 415: «en el año 1168 de la fundación de Roma, el conde Constancio..., actuando con gran destreza, expulsó a los godos de Narbona y les obligó a pasar a Hispania»[1144]. Orosio termina las *Historias* en 417, poco tiempo después de la campaña victoriosa de las tropas imperiales en la Galia. Los éxitos de Constancio: la recomposición de la paz interna del Imperio y su reciente victoria sobre los godos en Narbona son, para el historiador hispano, el preámbulo de futuros enfrentamientos contra los germanos. Así, pues, ¿por qué no esperar nuevas victorias? Roma puede vencer a los germanos desde la unidad. Orosio pone sus esperanzas en el Imperio y en el cristianismo, los dos pilares de su *Geschichstheologie*: los bárbaros, con la ayuda de Dios, podían ser vencidos. El emperador Honorio, como representante de la *gloriosissima propago* de Teodosio, cuenta con la protección de Dios.

A pesar de los indicios que aparecían por todas partes, de los profundos cambios sufridos por el Imperio en los últimos tiempos, Orosio contemplaba al Imperio romano con ojos conservadores, con una cierta predisposición arcaica que le hacía sostener la perdurabilidad de Roma por encima de las adversidades transitorias que pudiera sufrir. Por otra parte, no podemos olvidar que escribe en África, en una provincia «segura», y que, aunque ha visto a los bárbaros con sus propios ojos, en 417 eran ya sólo un recuerdo distante. Para el presbítero hispano, el

1142 Orosio, *Hist.* VII 42, 16: «quia in his diebus praecipiente Honorio et adiuvante Constantio pax et unitas per universam Africam Ecclesiae catholicae reddita est et corpus Christi, quod nos sumus, redintegrata discissione sanatum est».

1143 Orosio, *Hist*. VII 42, 16: «imposita exsecutione sacri praecepti Marcellino tribuno viro inprimis prudenti et industrio omniumque bonorum studiorum appetentissimo». Referencia a la conferencia de católicos y donatistas reunida en Cartago en 411, que estuvo presidida por Flavio Marcelino. El donatismo fue igualmente proscrito en un edicto: *C.Th.* XVI 5, 52; 30 de enero de 412. Pese a las condenas, el donatismo perduró, si bien muy disminuido, hasta la invasión árabe.

1144 Orosio, *Hist*. VII 43, 1: «anno ab Vrbe condita MCLXVIII Constantius..., magna rerum gerendarum industria Gothos a Narbona expulit atque abire in Hispaniam coegit».

emperador Honorio por su *religio et felicitas* parece predestinado a alcanzar la *pax* con los germanos. El plan del progreso de la *felicitas* en la tierra no puede dejar de cumplirse.

VII.5. *ROMA AETERNA* Y *ROMA SENESCENS*

Tanto la tradición pagana del *imperium sine fine* como el ideal cristiano de un Imperio romano bendecido por Dios y dotado de una misión providencial contribuyen a sostener el mito de la *Roma aeterna*. En el pensamiento de Orosio el Imperio romano forma parte de un engranaje histórico completamente cerrado, en el que todos sus componentes ya han sido mostrados y cuyas piezas esenciales son los cuatro *regna* universales y, particularmente, los reinos babilónico y romano: «*fuisse illud primum, hoc ultimum imperium*»[1145]; el primero como prefiguración del segundo. En este sentido, la teoría orosiana de los cuatro reinos mira hacia el final de los tiempos. Asimismo, las *Historias* son, en cuanto a su extensión cronológica, un intento de abarcar la historia completa de la humanidad, y su división en siete libros alude a esa totalidad del tiempo histórico: desde la creación de Adán hasta el Juicio Final; por tanto, podemos decir que el relato orosiano ha quedado inconcluso.

Sobre este punto hemos de remitirnos a lo tratado en el capítulo VI.4 de este trabajo y, bajo esa perspectiva, enfocar la visión orosiana del estado vital de su propia época. La caída de Roma a manos de Alarico había ocurrido en el año 1164 *a. V. c.*, asimismo el *regnum Babylonicum* había sufrido una crisis en el año 1164 de su fundación: «así también Roma, después de idéntico número de años, esto es, 1160 y casi cuatro, por los godos y su rey Alarico, conde también suyo, es expoliada de sus riquezas pero no del reino, pues permanece aún y reina intacta»[1146]. Esta cita muestra cómo, a pesar del amplio debate que ha suscitado, la crisis de 410 es para Orosio sólo un punto y seguido en la historia de Roma.

Por otra parte, hemos visto que los *regna Macedonicum* y *Africanum* desaparecieron en el año 700 de su fundación, también Roma había sufrido una crisis al cumplir ese número de años[1147], y, finalmente, sabemos que Babilonia perduró por un periodo total de 1400 años: «se podría probar también que Babilonia se mantuvo el doble número de años, pues fue tomada por el rey Ciro a los mil cuatrocientos años y poco más»[1148]. De la lectura de este texto surge inmediata una pregunta: ¿cuánto tiempo ha de durar el *regnum Romanum*? M.-P. Arnaud-Lindet ha valorado este punto: «la période finale de l'ère de Rome, 1164-1400 *a. V. c.*, ne doit donc pas se caractériser, comme la période correspondante de l'histoire de Babylone, par la déchéance du *regnum*, mais par sa transformation en un empire universel chrétien, qui intégrera les forces des nations barbares établies sur son sol, autonomes, mais soumises à la dynastie théodosienne. Il semble que, dans l'esprit de notre auteur, cette phase finale du *regnum* romain, le dernier des temps, qui doit durer deux cent trente-six ans selon son calcul, se substitue aux mille ans attendus pour le règne du Christ sur la terre»[1149].

1145 Orosio, *Hist*. VII 2, 2.

1146 Orosio, *Hist*. II 3, 3: «similiter et Roma post annos totidem, hoc est MCLX et fere quattuor, a Gothis et Alaricho rege eorum, comite autem suo, inrupta et opibus spoliata non regno, manet adhuc et regnat incolumis».

1147 Orosio, *Hist*. VII 2, 8-11.

1148 Orosio, *Hist*. VII 2, 12: «poteram quoque ostendere eundem duplicatum numerum mansisse Babyloniae, quae post mille quadringentos et quod excurrit annos».

1149 M.-P. Arnaud-Lindet, *Orose. Histoires...*, vol. I, 1990, pp. LXV-LXVI. Esta cifra se deduce de la operación 1400-1164 = 236, pero lo cierto es que Orosio nunca ofrece este dato y se cuida mucho de ello.

De acuerdo con estas cifras, cabe pensar que nos encontramos en la fase final del *regnum Romanum*, un periodo de 236 años en el curso de los cuales la *felicitas* se implantará de forma definitiva[1150]. La recuperación política que se vivía en la segunda década del siglo v corrobora este optimismo teórico que, no obstante, coexiste con una conciencia inequívoca de crisis y decadencia[1151].

La cuestión de la ancianidad y decadencia de Roma es un lugar común en paganos y cristianos, pero la idea de que la vejez de Roma y del mundo coinciden pertenece al pensamiento cristiano[1152]. En *Ad Demetrianum*, Cipriano de Cartago contestaba –como más tarde Agustín y Orosio– a las imputaciones dirigidas contra los cristianos de ser la causa de los males que sufre Roma; los males, dice, son propios del declive de un mundo demasiado viejo: un *mundus senescens*. Por su parte, también Agustín sigue esta tradición en sus escritos y proclama la *senectus mundi*: «el mundo perece, el mundo envejece, el mundo decae y se agota por la fatiga de la senectud»[1153]. Esta idea está relacionada con la fórmula tradicional que plantea la historia de la humanidad en términos biológicos[1154]. También aquí el obispo de Hipona, a la manera de los seis días del Génesis, había dividido dicha historia en seis periodos, que, a su vez, se correspondían con las edades de la vida humana: «*infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, gravitas, et senectus*»[1155].

Pero no sólo la historia de la humanidad en su conjunto, también los imperios, como los seres vivos, sufren una evolución biológica: nacen, viven y acaban desapareciendo, toda obra humana desaparece con el tiempo: «todo lo que está hecho por el trabajo y la mano del hombre desaparece y es consumido por el paso del tiempo»[1156]. En consecuencia, cuando Orosio se pregunta por la fortaleza con la que Roma ha de enfrentarse a sus enemigos, hemos de reconocer que encuentra su antiguo vigor muy disminuido, halla en su naturaleza la debilidad propia

---

1150 *Ibidem*, p. LXVI: «en attendant cette crise ultime [la del Anticristo y el Juicio Final], la fin du *regnum* romain connaîtra une période de paix et de bonheur».

1151 El propio Orosio confiesa haber estado convencido de los males de su tiempo antes de emprender la redacción de las *Historias*; I pról.13: «cui plerumque reputanti super modum exaestuavisse praesentium clades temporum videbantur» («anteriormente, yo mismo consideraba que las calamidades de los tiempos presentes superaban toda medida»). La idea de decadencia es antigua en Roma; se encuentra ya en Lucrecio como caída progresiva del género humano desde una mítica edad de oro, y en Salustio, que habla de decadencia por la desaparición de la *virtus*. También Orosio recoge el tema, ampliamente representado en la historiografía clásica, de la destrucción de Cartago como causa de la decadencia moral romana (*Hist*. IV 23, 8-10), cf. G. Bonamente, «Il *metus punicus* e la decadenza di Roma in Sallustio, Agostino ed Orosio», *GIF* VI, 1975, pp. 137-169. Pero es sobre todo a partir del siglo III cuando la idea de decadencia va a ir ganando terreno, resultado de la simple observación; se puede encontrar tanto en paganos, como Dión Casio, como en cristianos, como Cipriano de Cartago.

1152 S. Mazzarino, *El fin del mundo antiguo*, 1961, p. 21.

1153 Agustín, *Serm*. 81, 8: «perit mundus, senescit mundus, deficit mundus, laborat anhelitu senectutis».

1154 El modelo de una división en «edades» a semejanza de las etapas de la vida es una idea antigua y reiterada en la historiografía. No obstante, los distintos autores difieren en el número de etapas biológicas en que habría que distribuir esta vida; véase Ovidio, *Met*. XV 199-213; Cicerón, *De Rep*. II 1, 3; Séneca, en cita de Lactancio, *Divin. Instit.* VII 15, 14; Amiano Marcelino, *Hist*. XIV 6, 4.

1155 Agustín, *De div. quaest*. 58. Esta doctrina de las seis edades del mundo es usual en el pensamiento cristiano primitivo, Agustín la recoge en diversos lugares, pero no la propone como novedad; véase J. Oroz, «Cristo, el tiempo y la historia, según San Agustín», en *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, 1988, p. 162.

1156 Orosio, *Hist.* II 6, 13: «quidquid enim est opere et manu factum, labi et consumi vetustate». Cita de Cicerón, *Marc*. 4, 11. Agustín, *Serm.* 105, 11, «todo reino terrenal tendrá su fin». Sobre la concepción biológica de la historia en Orosio, véase F. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 1979, pp. 337-343.

de la senectud: «los cimientos de aquella República romana, en otro tiempo poderosísima, se tambalean ahora más por la debilidad propia de la vejez que por la sacudida de fuerzas ajenas»[1157]. Orosio nos plantea aquí la idea de una *Roma senescens*. En este sentido, resulta cuanto menos sorprendente la siguiente coincidencia cronológica –cuya presencia en las *Historias* sólo podemos intuir–: si aplicamos a los 1400 años de duración previsible del *regnum Romanum* el esquema agustiniano de las seis edades de la vida humana, y dividimos por tanto estos 1400 años entre las seis etapas de la vida, nos encontramos con que la fase final de la historia de Roma, es decir, el periodo de 236 años antes señalado, coincide casi matemáticamente con la sexta edad agustiniana: la *senectus*. Según esto, Roma ha entrado en su edad senil.

Orosio advierte el declinar de la Roma de su tiempo, una Roma envejecida, sin el vigor de antaño, que avanza, sin posible alternativa, hacia el final de los tiempos. Así pues, la pregunta por el final de Roma es, simultáneamente, una pregunta escatológica. En este punto es donde Agustín y Orosio difieren de forma más fehaciente. Mientras el obispo de Hipona desvincula la *civitas Dei* de cualquier forma de estado terrestre y retrasa la llegada del Reino de Dios a un futuro imponderable, el vínculo establecido por Orosio entre cristianismo e Imperio romano anuncia un mañana próximo y previsible. En Orosio, el Imperio romano y el cristianismo caminan juntos hacia el cumplimento escatológico.

1157 Orosio, *Hist.* II 6, 14: «si potentissimae illae quondam Romanae reipublicae moles nunc magis inbecillitate propriae senectutis quam alienis concussae viribus contremescunt». F. Paschoud, *Roma aeterna*, 1967, p. 289.

CONSIDERACIONES FINALES

La figura de Orosio es problemática; la primera impresión que ofrece al estudioso es la de un discípulo dilecto de san Agustín, tal como se desprende de las cálidas palabras con las que éste le recibió en Hipona en 414: joven, estudioso, hermano en la fe, deseoso de ser un instrumento útil en la casa del Señor. Sin embargo, conforme profundizamos en su personalidad y en sus escritos, nos encontramos con una situación diferente, una situación marcada por la polémica: su precipitada salida de Hispania en medio de controversias teológicas, su celo en denunciarlas, su enfrentamiento con Pelagio y el obispo Juan de Jerusalén, el silencio de Agustín sobre su obra antipelagiana, más aún, sobre sus *Historiae adversus paganos*. Éste es, pues, el personaje: un joven industrioso, polemista, seguro de sí mismo, apasionado, teólogo vehemente, intérprete personal de la Historia, eficaz escritor de síntesis, no carente de talento. La juventud con la que redacta sus obras, entre los treinta y los treinta y tres años, explica algunas de sus argumentaciones y certidumbres a la hora de enfrentarse a su trabajo.

* * *

El estudio de la obra de Orosio lo hemos dividido en dos partes. En la primera analizamos sus dos primeros escritos: el *Commonitorium* y el *Liber apologeticus*. El primero es una especie de resumen de las doctrinas priscilianistas y origenistas que corrían en la Gallaecia a principios del siglo v, una síntesis destinada a solicitar la opinión de Agustín y que, por tanto, no pretende ser la exposición precisa de su propio pensamiento[1158]. El *Liber apologeticus* es en esto distinto. Aquí Orosio expone algunos aspectos de su pensamiento teológico y su concepción de la naturaleza humana.

En el verano de 415 se reunió en Jerusalén una asamblea de eclesiásticos para debatir la acusación contra Pelagio surgida en la Iglesia de África, que ya había condenado en 411 a su discípulo Celestio. Orosio se constituyó en el portavoz de esta acusación. En unas circunstancias desfavorables por la protección de la que gozaba Pelagio por parte del obispo de Jerusalén,

---

1158 Una recapitulación de los contenidos del priscilianismo y del origenismo se pueden encontrar en los apartados II.8 y III.10.

presidente asimismo de dicha asamblea, sin el conocimiento de la lengua griega de su auditorio, Orosio se enfrentó directamente a Pelagio –al que Agustín no llegó a tratar personalmente sino sólo por sus libros–. Conocedor sin duda del antagonismo entre Jerónimo y el obispo de Jerusalén, el presbítero hispano trasladó a la asamblea lo acordado por la Iglesia africana y la opinión del propio Jerónimo. En un ambiente hostil, desprovisto del tacto necesario, Orosio, un recién llegado, se empleó con vehemencia, lo que le colocó en una situación embarazosa. Su intervención fue poco afortunada, tal vez demasiado desdeñosa hacia su oponente y sus valedores griegos, y carente de la conveniente mesura; su ataque a Pelagio le puso en contra a toda la Iglesia de Jerusalén.

De alguna manera Pelagio es un teólogo optimista. Dios –señala– creó al hombre esencialmente libre y no debilitado en su naturaleza por el pecado original. El hombre puede alcanzar la perfección de una vida sin pecado por sus propias fuerzas y, por lo tanto, está obligado a intentarlo. Por su parte, Agustín veía a los pelagianos como una especie de continuadores de los donatistas y no estaba dispuesto a transigir con otro grupo de «cristianos perfectos». Si Pelagio carga el peso del pecado sobre la libertad del individuo, Agustín habla de la naturaleza *damnata* del hombre, a consecuencia del pecado original, y de la necesidad permanente de la *gratia Dei*. Orosio sigue en esto a Agustín. En 415 vemos en Orosio a un discípulo fiel del obispo de Hipona y el intérprete de su pensamiento sobre el pecado original y la gracia. En el *Liber apologeticus*, el presbítero defiende que la naturaleza humana quedó *infirma* por el pecado del primer hombre: «Adán es arrojado del Paraíso, engendra hijos que arrastran consigo el pecado original como semilla de infidelidad»[1159].

En Jerusalén, Orosio y Pelagio sustentaron dos concepciones diferentes de la relación entre Dios y el hombre. Orosio se proclama defensor de la omnipotencia divina frente a las fuerzas humanas: «dices que el hombre en este mundo puede existir sin pecado con la ayuda de Dios. Tú dices: "puede el hombre"; yo digo: "puede Dios"»[1160]. Aquí se enfrentan dos ideales de vida cristiana, dos concepciones antropológicas opuestas, dos formas radicalmente distintas de entender la relación entre la gracia y el libre albedrío. Frente a la concepción antropológica defendida por Pelagio: la naturaleza del hombre fue creada por Dios originariamente buena e inmutable, a la vez que subraya la responsabilidad del libre albedrío; los agustinianos mantuvieron la necesidad constante –y no sólo originaria– de la gracia. Orosio denuncia en Pelagio el que ponga el acento en la voluntad humana, lo que, desde su punto de vista, colocaría al hombre por encima de la *gratia Dei*. Orosio se burla de la austeridad ascética de Pelagio e insiste en la condición pecadora del hombre, lo que le llevó, tal vez, a defender que «ni aun con la ayuda de Dios puede el hombre existir sin pecado»[1161], proposición de la que le acusará el obispo de Jerusalén. El presbítero niega por escrito el haber pronunciado esta frase; no obstante, queda la duda de que quizás pudo haber dicho esas palabras en lo más animado del debate.

La humillación sufrida por Orosio, que se consideraba como el campeón de las opiniones de Agustín y Jerónimo, le obligó a justificar su ortodoxia con la redacción del *Liber apologeticus*. Sin haber alcanzado sus objetivos, Orosio regresó a Hipona. Con todo, hasta ese momen-

---

1159 Orosio, *L. apol.* 26, 5: «eicitur Adam de paradiso, generat filios trahentes secum seminis infidelis originale peccatum».

1160 Orosio, *L. apol.* 12, 2: «dicis, posse in hoc saeculo esse hominem sine peccato cum Dei adiutorio. Tu dicis "potest homo", ego dico "potest Deus"».

1161 Orosio, *L. apol.* 7, 2: «nec cum Dei adiutorio potest homo esse sine peccato».

to –verano de 416–, el presbítero hispano continúa siendo un intérprete fiel –salidas de tono aparte– del pensamiento de Agustín; y éste lo cuenta entre sus confidentes[1162]. Ese año Orosio emprendió con diligencia la redacción de las *Historiae adversus paganos*. Sin embargo, cuando las termine, a finales del año siguiente, y las ofrezca a su *pater* Agustín, su pensamiento habrá cambiado, y también la actitud del obispo de Hipona hacia él.

* * *

La redacción de las *Historiae adversus paganos* representa una segunda etapa del pensamiento orosiano. Mientras que el *Liber apologeticus* es un libro básicamente «agustiniano», no se puede decir lo mismo de las *Historias*. Orosio emprende su trabajo histórico con unos planteamientos y lo finaliza con otros distintos: «me he puesto a trabajar y en primer lugar me he sumido en la confusión. A mí, que a menudo reflexionaba sobre esto, me parecía que las calamidades de los tiempos presentes superaban toda medida. Yo he descubierto que los días pasados no sólo fueron tan desdichados como éstos, sino incluso más atrozmente desgraciados cuanto más apartados del remedio de la verdadera religión»[1163]. Este descubrimiento, esta propuesta personal es una especie de giro copernicano en su valoración de la realidad histórica de su tiempo. A partir de ese momento, Orosio insistirá en la *felicitas* de los *tempora Christiana* y esta idea condicionará toda su obra. Así, la división y comparación entre los *praeterita tempora* y los *tempora Christiana* es uno de los pilares programáticos de las *Historias*.

Como es lógico, las *Historiae adversus paganos* presentan muchos componentes de la tradición historiográfica cristiana. No obstante, Orosio insiste en algunos de ellos de forma inusitada, tal es el caso de su providencialismo o de la creencia popular en los juicios de Dios. De igual modo, presenta la historia como camino de salvación. Para el presbítero, el motivo conductor, el hilo con el que se teje la historia es el sufrimiento humano: las penalidades de la guerra y los desastres naturales son sus componentes esenciales. Si Dios permite esas *miseriae* es porque el sufrimiento es el castigo de la culpabilidad. La justicia de Dios se manifiesta mediante el castigo por los pecados, Dios es el *punitor peccatorum*. El binomio *peccatum-punitio* se constituye en ley histórica que explica los acontecimientos. Este esquema, tal vez demasiado simple para el hombre moderno, resulta sin embargo enormemente pedagógico. Las *miseriae* tienen un carácter terapéutico, pues se fundamentan en la imposición de un proceso de sanción correctiva. La historia se nos presenta como un camino de expiación y sufrimiento que ha de permitir la reposición en el hombre del don de la gracia original. Su objetivo final es metahistórico, consiste en la reconciliación con Dios, la recuperación de la gracia primitiva: la *antiquae gratiae facultas*[1164].

En consecuencia, las *Historiae adversus paganos* no son una narración detallada de los acontecimientos históricos, son, ante todo, una obra ideológica, una teología de la historia y, más específicamente en función de su contenido, una obra de teología política. El autor no se

---

1162 Agustín, *Ep*. 19*, 1; *Sermo* 384A, 6.

1163 Orosio, *Hist*. I pról. 13-14: «dedi operam et me ipsum in primis confusione pressi. Cui plerumque reputanti super modum exaestuavisse praesentium clades temporum videbantur. Nanctus sum enim praeteritos dies non solum aeque ut hos graves, verum etiam tanto atrocius miseros quanto longius a remedio verae religionis alienos».

1164 Orosio, *Hist*. VII 1, 4: «aliquando pie restituturus sit paenitenti antiquae gratiae facultatem».

propone narrar los hechos pasados por sí mismos, sino tratando de descubrir su verdadero sentido (*vis rerum*): «máxime, cuando lo que yo quiero es, al contrario, destacar el significado de los hechos y no su apariencia»[1165].

La concepción de la Historia *ab orbe condito* es clave en la visión universalista de Orosio. Es ya un lugar común en la historiografía apuntar que nos encontramos ante «la primera historia universal cristiana». Orosio emplea simultáneamente varios esquemas estructurales cuando redacta sus *Historias*. En la composición en siete libros observamos el influjo de una división septenaria del tiempo de acuerdo con los días de la Creación. La cronología sacralizada en torno al número siete, *quo iudicantur omnia*, marca el destino de los imperios: «el reino cartaginés, desde su fundación hasta su destrucción, se mantuvo poco más de setecientos años; el reino macedónico, desde Carano hasta Perses, se mantuvo poco menos de setecientos años; ambos tienen como término un número compuesto por siete, que lo rige todo... Yo podría probar también que Babilonia se mantuvo el doble número de años, pues fue tomada por el rey Ciro a los mil cuatrocientos años y poco más»[1166].

* * *

Orosio recoge y desarrolla la vieja teoría de la transmisión de la hegemonía mundial de un pueblo a otro (*translatio imperii*) como uno de los elementos más destacados de su visión universal de la historia. En su caso, la teoría se formula siguiendo una sucesión en «cuatro reinos»: el *regnum Babylonicum*, establecido en el Este; el *regnum Macedonicum*, en el Norte; el *regnum Africanum*, en el Sur; y el *regnum Romanum*, situado en el Oeste. Los cuatro reinos, gozando de una preeminencia sucesiva, ocupan la totalidad del tiempo histórico y se distribuyen «por los cuatro puntos cardinales»[1167], lo que dota a la teoría de un significativo componente geométrico. El presbítero establece una jerarquía de los *regna* –«cuatro reinos principales destacados en distinto grado»[1168]– que conduce a acentuar la importancia de dos de ellos: Babilonia y Roma, los únicos que cuentan con plena legitimidad histórica: «entre el primero y el último, es decir, entre el Babilónico y el Romano, como entre un padre viejo y un hijo pequeño, se interponen brevemente el Africano y el Macedónico, casi como tutores y guardianes, impuestos más por las circunstancias que por derecho de herencia»[1169].

Orosio destaca el carácter providencial de esta cosmovisión: «todos estos acontecimientos han sido dispuestos por los misterios inefables y los profundísimos juicios de Dios, y no por las

---

1165 Orosio, *Hist*. III pról. 3: «maxime cum e contrario nos vim rerum, non imaginem commendare curemus».

1166 Orosio, *Hist*. VII 2, 9 y 12: «regnum Carthaginiense a conditione usque ad eversionem eius, paulo amplius quam septingentis annis stetit, aeque regnum Macedonicum a Carano usque ad Persen paulo minus quam septingentis; utrumque tamen septenarius ille numerus, quo iudicantur omnia, terminavit... Poteram quoque ostendere eundem duplicatum numerum mansisse Babyloniae, quae post mille quadringentos et quod excurrit annos ultime a Cyro rege capta est».

1167 Orosio, *Hist*. II 1, 5: «per quattuor mundi cardines». Sobre las novedades de la interpretación orosiana de la teoría de los «cuatro reinos» y sobre las características de su distribución temporal y espacial, véase apartado VI.4.2.2.

1168 Orosio, *Hist*. II 1, 5: «quattuor regnorum principatus distinctis gradibus eminentes».

1169 Orosio, *Hist*. II 1, 6: «inter primum ac novissimum, id est inter Babylonium et Romanorum, quasi inter patrem senem ac filium parvum, Africanum ac Macedonicum brevia et media, quasi tutor curatorque venerunt potestate temporis non iure hereditatis admissi».

fuerzas humanas ni la variable casualidad»[1170]. No obstante, su interés se centra en destacar la predestinación de Roma. Según la interpretación orosiana, Roma es el cuarto y el último de los reinos; comparado con el *Babylonicum*, el *regnum Romanum* muestra muchas similitudes: «Babilonia y Roma han tenido semejante origen, semejante potencia, semejante grandeza, semejantes tiempos, semejantes bienes, semejantes males...»; pero también una diferencia esencial: «... pero no semejante fin o desaparición»[1171]. El destino de uno y otro *regnum* es diferente porque Roma resulta irreemplazable. Aunque en las *Historias* nunca se afirma «Roma no acabará», esta predicción se puede deducir de las proposiciones históricas empleadas. Al colocar al *regnum Romanum* en el cuarto puesto de la serie, Orosio se asegura de que sea también el último. Pero además, la ocupación de los puntos cardinales por cada uno de los cuatro *regna* impide la continuación de la *translatio imperii*, pues ocupados los cuatro extremos geográficos, no queda espacio para un quinto reino. En consecuencia, podemos afirmar con seguridad que, para el presbítero hispano, el Imperio romano es la última fase de la historia de la humanidad.

No obstante, un elemental sentido de la prudencia impide a nuestro autor señalar de forma explícita la duración del *regnum* romano. En esta cronología concretada en torno al número siete y basada en el paralelismo entre Babilonia y Roma, –en el que la primera es prefiguración de la segunda–, Orosio parece dar a entender a sus lectores más de lo que realmente dice. En consecuencia, la cuestión: ¿es la duración de Roma similar a la de Babilonia y, por tanto, de 1400 años? resulta una pregunta legítima. Su respuesta afirmativa conduce a establecer un final de los tiempos próximo y previsible. Una vez más, los planos teológico e histórico convergen.

* * *

Aunque la relación entre Babilonia y Roma recuerda el binomio agustiniano de las dos ciudades, lo cierto es que el obispo de Hipona, en la segunda parte de la *Ciudad de Dios*, discrepó notoriamente de la interpretación orosiana aquí formulada[1172]. Asimismo, Agustín omitió toda referencia a la importancia simbólica del sincronismo Augusto-Cristo, otro de los pilares de la teología histórica de Orosio.

La coincidencia cronológica entre el nacimiento de Cristo y el principado de Augusto es interpretada por la tradición cristiana como un misterioso designio de la providencia destinado a hacer posible la paz y la unidad del Imperio romano, las cuales, a su vez, son signos que señalan la llegada del cristianismo. Orosio continúa esta tradición desarrollando una compleja teoría histórico-teológica del gobierno de Augusto, una verdadera *Augustustheologie*[1173]. Aunque el presbítero hispano no ha sido el primer escritor en resaltar esta sincronía, sí es el autor que, en torno a ella, ha realizado la construcción teórica más elaborada.

1170 Orosio, *Hist*. II 2, 4: «omnia haec ineffabilibus mysteriis et profundissimis Dei iudiciis disposita, non aut humanis viribus aut incertis casibus».

1171 Orosio, *Hist*. II 3, 6: «ecce similis Babyloniae ortus et Romae, similis potentia, similis magnitudo, similia tempora, similia bona, similia mala, tamen non similis exitus similisve defectus».

1172 Agustín, *Civ. Dei* XX 23; véase apartado V.2.2. de este trabajo.

1173 Un cuadro general de la teología augustea se encuentra a continuación del apartado VII.2.4.

Para Orosio, la coincidencia temporal Augusto-Cristo es la demostración histórica del carácter providencial del Imperio romano y del emperador que le da inicio. La afirmación «*Christi gratia praeparatum Caesaris imperium*»[1174] establece la base interpretativa de esta teología augustea.

Orosio desarrolla toda una serie de elementos argumentativos a la vez de tipo simbólico, histórico y teológico. Cuando refiere la fundación del Imperio romano, menciona tres acontecimientos políticos –la celebración por Augusto de un triple triunfo, el cierre de las puertas de Jano y la adopción del *nomen Augusti*– en coincidencia con la celebración del misterio de la Epifanía de Cristo[1175]. Para definir el nuevo régimen instaurado por Augusto, Orosio emplea el término *monarchia*: «desde ese mismo día la totalidad de los asuntos y la autoridad del estado pertenecen a uno solo y así ha permanecido; a esto los griegos lo llaman "monarquía"»[1176]. La precisión terminológica pone de relieve la naturaleza individual del régimen, hecho que trasciende del plano político al teológico: frente a la República romana politeísta, la monarquía augustea es la representación del monoteísmo cristiano. El propio *nomen Augusti* tiene un carácter de legitimidad e investidura sagrada, pues «ese día fue saludado por primera vez con el nombre de "Augusto"; nombre que nadie anteriormente había profanado y desde entonces todos los gobernantes han evitado, que expresa que el poder supremo sobre el mundo era asumido legítimamente»[1177].

Con el mismo sentido, el presbítero utiliza un motivo historiográfico pagano, el de los prodigios, para señalar cómo numerosos «*signa in caelo et in terra prodigia*»[1178] anunciaron el poder de Octaviano. Orosio enumera una serie de prodigios relacionados con la entrada de Augusto en Roma y les otorga un significado cristiano: el prodigio del «círculo solar» simboliza el carácter universal del gobierno augusteo y la protección divina de que disfruta; el de la «fuente de aceite» contiene una compleja construcción simbólica que conduce a señalar la unción ritual del régimen fundado por Augusto.

Tras esta serie de anuncios relatados en *Hist*. VI 20, el capítulo VI 21 contiene la narración de la labor pacificadora de Augusto previa al nacimiento de Cristo. Resulta extraordinario constatar cómo Orosio pone en movimiento un número tan amplio de pueblos que –por su propia voluntad, vencidos por el emperador o sus generales, o por medio de legados– solicitan un pacto con Roma para la instauración de la paz, «como si se apresurasen hacia un día fijado para la paz»[1179]. Este día es, naturalmente, el de la Natividad.

Orosio utiliza el motivo narrativo del cierre del templo de Jano como *signum pacis*, como señal de la imposición de la paz universal: «así, en el año 752 de la fundación de la ciudad, César Augusto, tras haber reunido bajo una misma paz todas las naciones de Oriente a Occidente, del Septentrión a Mediodía, y a lo largo de todo el círculo del océano, cerró él mismo las

---

1174 Orosio, *Hist*. VI 20, 4.

1175 Orosio, *Hist*. VI 20, 1-3.

1176 Orosio, *Hist*. VI 20, 2: «ex eodem die summa rerum ac potestatum penes unum esse coepit et mansit; quod Graeci monarchiam vocant».

1177 Orosio, *Hist*. VI 20, 2: «hoc die primus Augustus consalutatus est, quod nomen, cunctis antea inviolatum et usque ad nunc ceteris inausum, dominis tantum Orbis licite usurpatum apicem declarat imperii».

1178 Orosio, *Hist.* VI 20, 7.

1179 Orosio, *Hist*. VI 21, 13: «veluti ad constitutum pacis diem festinarent».

puertas del templo de Jano por tercera vez hasta ese momento»[1180]. Orosio insiste en la universalidad de esta paz. Una paz general establecida en toda la tierra, una *pax romana* que señala el tiempo de la venida de Cristo: «esta paz del mundo entero y esta tranquilísima serenidad no existió por la grandeza del César, sino por el poder del Hijo de Dios que apareció en los días del César; y el propio mundo ha obedecido, con reconocimiento general, no al emperador de una sola ciudad sino al creador del mundo entero»[1181]. Orosio insiste en la idea de subordinación de los acontecimientos políticos a su significado teológico. La *pax* ha sido preparada providencialmente para el nacimiento de Cristo: «para cuya venida había sido predestinada la paz del Imperio romano»[1182]. En consecuencia, en vez de ante una *pax Augusta*, aquí estamos propiamente ante una *pax Christi*.

De sus fuentes paganas, Orosio recoge el hecho de que el emperador rechazara el calificativo de *dominus* con el que se le habían dirigido durante una representación teatral: «rehusó, como hombre, el título de “señor”»[1183], y entiende que esto es debido a que dicho título estaba reservado a Cristo: «verdadero Señor de todo el género humano»[1184]. Al actuar de esta manera, Augusto parece dotado de una capacidad cuasi-profética.

El conjunto de todos estos rasgos conforma una figura carismática, una personalidad elegida providencialmente para cumplir una misión trascendente: la fundación del Imperio romano. Un último elemento de la teología augustea es la inscripción de Cristo en el censo romano mandado realizar por Augusto: «entonces, pues, nació Cristo y, apenas nacido, fue inscrito en el censo romano... para llamarse verdaderamente ciudadano romano, por su inscripción en el censo romano»[1185]. Al hacer de Cristo un *civis Romanus*, Orosio designa de forma categórica el carácter providencial del Imperio romano –y no sólo de Augusto– y lo señala como nuevo pueblo elegido: «esto de ningún modo había sido concedido nunca, desde la fundación del mundo y el inicio del género humano, ni al Babilónico ni al Macedónico, por no hablar de algún reino menor»[1186].

Cristo como *civis Romanus* es el símbolo de un reconocimiento. No es posible imaginar una mayor legitimidad para el Imperio romano como institución. De esta forma, la relación de reciprocidad entre Imperio romano y Cristianismo, entre los conceptos de *Romanitas* y *Christianitas* se nos presenta como el elemento clave de la *Geschichtstheologie* orosiana.

* * *

1180 Orosio, *Hist*. VI 22, 1: «itaque anno ab Vrbe condita DCCLII Caesar Augustus ab oriente in occidentem, a septentrione in meridiem ac per totum Oceani circulum cunctis gentibus una pace conpositis, Iani portas tertio ipse tunc clausit».

1181 Orosio, *Hist*. III 8, 8: «pacem istam totius mundi et tranquillissimam serenitatem non magnitudine Caesaris sed potestate filii Dei, qui in diebus Caesaris apparuit, exstitisse nec unius urbis Imperatori sed creatori orbis universi orbem ipsum generali cognitione paruisse».

1182 Orosio, *Hist*. VII 1, 11: «cuius adventui praedestinatam fuisse imperii Romani pacem».

1183 Orosio, *Hist*. VI 22, 4: «domini appellationem ut homo declinavit». La precisión *ut homo* indica una especie de presentimiento profético.

1184 Orosio, *Hist*. VI 22, 5: «verus dominus totius generis humani».

1185 Orosio, *Hist*. VI 22, 6 y 8: «tunc igitur natus est Christus, Romano censui statim adcriptus ut natus est... dicendus utique civis Romanus census professione Romani».

1186 Orosio, *Hist*. VI 22, 7: «quod penitus numquam ab Orbe condito atque ab exordio generis humani in hunc modum ne Babylonio quidem vel Macedonico, ut non dicam minori cuiquam regno concessum fuit».

Siguiendo con su interpretación teológica de los acontecimientos históricos, Orosio valora el carácter universal del Imperio romano como imagen de la unidad ecuménica del Cristianismo. El Imperio representa la unificación universal de la *potestas* en un solo estado y acaba definitivamente con la *diversitas potestatum*[1187]. El Imperio supone la unidad política de la que se deriva la paz. La paz y la unidad son, a la vez, divisas del Cristianismo y del Imperio.

Esta unidad es asimismo jurídica; la unidad política romana es una comunidad de derecho, una *communio iuris*. El propio Cristo eligió someterse, como hombre, a las leyes romanas. Orosio encuentra en todas partes su misma patria, ley y religión: «*ubique patria, ubique lex et religio mea est*»[1188]. Y en otro lugar, señala: «entre los romanos, como dije, soy romano; entre los cristianos, cristiano; entre los hombres, hombre; en nombre de la ley apelo al estado; en el de la religión, a la conciencia; en el de la comunidad de hombres, a la naturaleza»[1189]. Orosio proclama una correlación entre los conceptos de *Romanitas*, *Christianitas* y *Humanitas*. Estos tres conceptos establecen un modo propio de entender el estado y la sociedad de su tiempo. Orosio recurre a la experiencia de su primer viaje a África y al cordial recibimiento de que fue objeto en 414 para proclamar los beneficios de un estado romano universal: «si alguno, pues, vencido por lo amargo de los males, escapa de su patria en medio de sus enemigos, ¿a qué lugar desconocido, siendo él desconocido, podrá acudir? ¿a qué pueblo, generalmente enemigo, podrá suplicar, siendo enemigo? ¿en quién, en el primer encuentro, podrá confiar, no estando invitado por la identidad del nombre, no unido por el común derecho; no seguro por la unidad de la religión?»[1190]. En este texto, la *societas nominis*, la *communio iuris* y la *unitas religionis* manifiestan el ideal orosiano de un Imperio universal, fundado en las leyes, que reúna los valores de *Romanus* y *Christianus*.

* * *

Hemos señalado anteriormente que, pese a sus similitudes, una diferencia esencial distingue al Imperio romano del resto de los *regna*. Los *tempora Christiana* comienzan con el nacimiento de Cristo y con la instauración del Imperio romano. Ha sido el establecimiento de la monarquía de Augusto el momento elegido por Dios para manifestarse: «*sub hoc imperatore... Deus verus... filium suum misit*»[1191]. El Imperio romano es el estado predestinado para recibir el nacimiento de Cristo y dar inicio a la salvación.

En los seis primeros libros de las *Historias*, Orosio ha sometido los *antiqua tempora* a una severa crítica. Este juicio afecta también a la Roma republicana. La frase: «cuanto más felizmente vence Roma, más infelizmente es vencido todo lo que está fuera de Roma»[1192], resume su punto de vista contrario a la República conquistadora. Sólo la reunificación de la *potestas* en el

---

1187 Orosio, *Hist*. V 1, 14.

1188 Orosio, *Hist*. V 2, 1.

1189 Orosio, *Hist*. V 2, 6: «inter Romanos, ut dixi, Romanus, inter Christianos Christianus, inter homines homo, legibus inploro rempublicam, religione conscientiam, communione naturam».

1190 Orosio, *Hist*. V 1, 15: «si quis igitur tunc acerbitate malorum victus patriam cum hoste deseruit, quem tandem ignotum locum ignotus adiit? quam gentem generaliter hostem hostis oravit? cui se congressu primo credidit, non societate nominis invitatus, non communione iuris adductus, non religionis unitate securus?».

1191 Orosio, *Hist*. VI 1, 17.

1192 Orosio, *Hist*. V 1, 3: «ecce quam feliciter Roma vincit tam infeliciter quiquid extra Romam est vincitur».

Imperio romano solucionará la divergencia que la Roma republicana le plantea entre *Romanus* y *homo*. La instauración del nombre y del derecho romanos, junto a la religión cristiana, dan lugar a la *communis res publica*[1193], una entidad política universal en la que el bien general coincide con el bien del propio estado.

La reunión bajo la *potestas* romana de todas las partes del mundo convierte al Imperio romano en un verdadero estado mundial. En consecuencia, el Imperio fundado por Augusto se nos presenta como una superación del cuarto reino. El Imperio romano es el instrumento político por el que la Providencia instaura una nueva era, un nuevo eón.

No se trata ahora únicamente de una *translatio*, sino de un *initium*, de un verdadero principio. El antagonismo entre los *tempora antiqua* y los *tempora Christiana* no puede ser mayor. La venida de Cristo –la *petra medio rerum posita*– y la instauración del Imperio romano han variado la naturaleza del tiempo histórico. Así pues, ¿cuál es el carácter de los *tempora Christiana*? Para Orosio son el tiempo de la reconciliación progresiva entre Dios y el hombre. La venida de Cristo implanta la última y definitiva fase de la historia de la humanidad, la de la Redención: los tiempos cristianos son el *tempus salutis*[1194], el tiempo del progreso de la *felicitas* sobre la tierra hasta su completa instauración, pero también el tiempo de la realización escatológica.

El texto evangélico proclama, en algunos pasajes, la presencia del Reino de Dios en la tierra[1195]. La teología histórica orosiana asocia el Imperio romano al Reino de Dios y, por tanto, el «Imperio romano-Reino de Dios» ha de perdurar hasta el final de los tiempos. Este vínculo es presente y futuro al mismo tiempo. En el Imperio romano se ha realizado, de alguna manera, la naturaleza escatológica del Reino.

* * *

La ausencia de una alternativa posible al Imperio romano –la teología histórica orosiana es en esto taxativa– permite que el presbítero se enfrente con sosiego y esperanza al problema bárbaro. En los últimos capítulos del libro VII de las *Historias* se pueden encontrar testimonios aparentemente contradictorios acerca de la actitud de Orosio hacia los bárbaros. Orosio entiende las invasiones como el cumplimiento de una misión providencial: el castigo –éste es el verdadero significado de los acontecimientos históricos– de los pecados de los romanos paganos[1196]. Así pues, el saqueo de Roma del año 410 es un acontecimiento dramático, pero no rompe la continuidad de la historia de Roma.

El presbítero se muestra optimista sobre el futuro del enfrentamiento entre romanos y bárbaros. La segunda década del siglo v fue de una cierta recuperación política y militar por parte de Roma. Orosio recoge los éxitos militares, frente a usurpadores y bárbaros, del *comes* Constancio, ocurridos en los años inmediatamente anteriores a la redacción de las *Historias*;

1193 Orosio, *Hist*. V 1, 13.

1194 Orosio, *Hist*. VII 5, 4.

1195 Lc 17, 20-21: «el Reino de Dios viene sin dejarse sentir... porque el Reino de Dios ya está entre vosotros». Mt 24, 14: «se proclamará la Buena Nueva del Reino en el mundo entero, para dar testimonio a todas las naciones. Y entonces vendrá el fin».

1196 Sobre los testimonios favorables y desfavorables hacia los bárbaros, y sobre las invasiones como cumplimiento de una misión providencial, cf. el apartado VII.4.3. de este trabajo.

esto le permite augurar un futuro esperanzador. La falta de una alternativa real a la *Romania* –pronóstico manifestado incluso en el discurso narbonense de Ataulfo, en el que el rey de los godos renuncia a la posibilidad de una *Gothia*[1197]– permite confiar en su perdurabilidad e incluso creer en la victoria final de Roma, siempre factible providencialmente. Cuando Orosio aborda el problema bárbaro cree tener la historia de su parte.

* * *

Pero las invasiones son también un síntoma del final de los tiempos. En *Hist*. VII 41, Orosio recoge una posible solución al problema bárbaro: la coexistencia pacífica de bárbaros y romanos; así, registra que algunos bárbaros viven pacíficamente dentro del Imperio y, abandonando la espada, han tomado el arado: «*barbari exsecrati gladios suos ad aratra conversi sunt*». Pero también aquí el presbítero está hablando en términos escatológicos[1198]. Este signo, entre otros, manifiesta un *mundus senescens*; Orosio observa la debilidad de la Roma de su tiempo y advierte que el Imperio romano –y con él, el mundo– se dirige de forma definitiva hacia el fin de los tiempos y el Juicio Final, que parecen adivinarse en un futuro cercano y previsible[1199].

Otro signo son las persecuciones. Decretadas por los emperadores paganos –«*in quantum tamen figura formae conparari potest*»[1200]–, los cristianos han sufrido diez persecuciones (*forma*) prefiguradas en las diez plagas de Egipto (*figura*). Superadas éstas, tan sólo queda una undécima persecución –la del Anticristo– previa a la consumación del mundo: «igualmente, a nosotros, que ahora peregrinamos en libertad, nos aguarda una persecución de los gentiles, que sobrevendrá algún día antes que atravesemos el mar Rojo, es decir, el fuego del Juicio, con nuestro Señor Jesucristo como guía y juez»[1201]. Como en las anteriores, el Imperio romano es la institución política en la que tendrá lugar esta última prueba para el pueblo de Dios, los cristianos, que aquí son presentados, *sub fine saeculi*, atravesando juntos, como congregación escatológica, el mar Rojo del Juicio Final. Orosio vincula una vez más las dimensiones política y teológica; el Imperio romano es una institución ligada al final de los tiempos y a la salvación. Orosio parece presentarnos un tipo de salvación colectiva cuyo medio es la forma institucional del Imperio.

Agustín no pudo aprobar estas interpretaciones finales de su discípulo. Para el obispo de Hipona sólo son elucubraciones ingeniosas pero desprovistas de fundamento teológico: «yo no creo que estas persecuciones estén significadas proféticamente en aquellos sucesos de Egipto, aunque quienes así piensan parece que muestran con habilidad e ingenio cada una de las

---

1197 Sobre el concepto *Romania* y el discurso de Ataulfo en Narbona en enero de 414, cf. VII.4.1 y VII.4.2.

1198 Orosio, *Hist*. VII 41, 7. Is 2, 4: «forjarán de sus espadas azadones, y de sus lanzas podaderas». La paz anuncia el Reino, Sal 85, 9-14, Rm 14, 17; 2 Co 13, 11.

1199 Cf. el apartado VII.5. «Roma *aeterna* y Roma *senescens*», de este trabajo.

1200 Orosio, *Hist*. VII 27, 4.

1201 Orosio, *Hist*. VII 27, 15: «ita et nos quidem libere peregrinantes superventura quandoque persecutio gentilium manet, donec mare Rubrum, hoc est ignem iudicii, ipso domino nostro Iesu Christo duce et iudice transeamus». El «stagnum ignis aeterni», del que es imagen el mar Rojo, es un término apocalíptico: Ap 19, 20; 20, 10 y 14; 21, 8.

persecuciones representadas en cada una de las plagas. Pero no lo han hecho iluminados por el Espíritu, sino sustentados por las conjeturas de la mente humana, que a veces ha alcanzado su auténtico significado y otras se ha equivocado»[1202].

* * *

Por último, es necesario interpretar el silencio de Agustín respecto a las *Historiae adversus paganos*. Ya habían transcurrido algunos años desde el saqueo de Roma por las tropas de Alarico. En los meses y primeros años que siguieron a agosto de 410, en sus sermones, en sus cartas, en sus libros, Agustín se empleó a fondo para desenmascarar las calumnias de los paganos. Ocupado como estaba en la derrota del donatismo (411), tuvo que encontrar el tiempo para polemizar contra estos paganos obstinados y desafiantes. Pero cuando, a finales de 417, Orosio concluyó su obra antipagana, ésta era ya, en cierto sentido, anacrónica, pues estaba destinada a un público que entonces no se encontraba en el primer plano del debate. Los tiempos habían cambiado. El obispo de Hipona, siempre muy ocupado, guardó silencio sobre las *Historias* y no tuvo, tal vez, el tiempo de ofrecer una respuesta a Orosio. Agustín no combatía ahora a los nostálgicos del paganismo refugiados en el norte de África; el obispo de Hipona se hallaba centrado en la polémica contra Pelagio. En 417, el nuevo Papa, Zósimo, había recibido afablemente en Roma a Pelagio y Celestio, cuyo pensamiento estaba siendo rehabilitado y justificado ante el Pontífice. Entre África e Italia en el otoño de 417 proliferaron los escritos de consulta. La situación era preocupante. La victoria final sobre Pelagio y sus seguidores no procedió inicialmente de Roma sino de la corte de Rávena, a la que los africanos también habían recurrido. Un edicto, quizá provocado por los tumultos que los pelagianos promovieron en Roma, condenó al destierro de Pelagio en abril de 418. La *Epistula tractoria*, que desaprobó finalmente el pelagianismo, es de julio de ese mismo año.

Indudablemente, Agustín se encontraba demasiado ocupado cuando recibió de manos de Orosio su obra *adversus paganos*, y seguiría estándolo en los años siguientes por la polémica que provocó Julián de Eclano, un joven obispo italiano que se opuso a la *Tractoria* y discutió abiertamente al célebre obispo de Hipona. Con todo, las obligaciones de Agustín no explican que su silencio hacia Orosio sea absoluto. Es cierto que el conflicto contra el paganismo estaba entonces suficientemente apaciguado, pero la razón de este silencio hay que buscarla en las divergencias ideológicas entre maestro y discípulo. Estas discrepancias, sin embargo, no fueron tantas que provocaran la prohibición de la obra; tan solo el obispo de Hipona quiso desvincular su magisterio de las interpretaciones vertidas en las *Historiae adversus paganos*.

Agustín nunca menciona la labor antipagana de Orosio. Cuando, a finales de 417, Orosio le entregó su trabajo, el presbítero era consciente de sus diferencias: «por mi parte gozo ya del único y seguro fruto que debía desear, el de mi obediencia. En cuanto al mérito de mis opúsculos, a ti, que los mandaste, te corresponde juzgar, a ti se te debe adjudicar si los publicas, por ti han sido juzgados si los destruyes»[1203]. Una sensación de vago malestar parece inspirar

---

1202 Agustín, *Civ. Dei* XVIII 52, 1: «sed ego illa re gesta in Aegypto, istas persecutiones prophetice significatas esse non arbitror: quamvis ab eis, qui hoc putant exquisite et ingeniose illa singula his singulis comparata videantur, non prophetico Spiritu, sed coniectura mentis humanae, quae aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur».

1203 Orosio, *Hist.* VII 43, 20: «ita iam ego certo et solo, quem concupiscere debui, oboedientiae meae fructu fruor; de qualitate autem opusculorum tu videris qui praecepisti, tibi adiudicanda si edas, per te iudicata si deleas».

estas palabras. La réplica de Agustín fue firme. Tal vez respondiendo a un compromiso moral accedió a publicar la obra, pero su silencio es sintomático, y es, en sí mismo, un juicio, un signo de fría desaprobación.

Orosio y Agustín defienden dos concepciones diferentes de la historia. Mientras Orosio prevé la cercanía del fin del mundo –¿al cumplir Roma los 1400 años de su fundación?–, Agustín demora el Juicio a un tiempo indefinido e incomputable[1204]. Frente a un tipo de salvación institucional que parece preconizar Orosio, Agustín desarrolla la doctrina restrictiva de la predestinación. Uno y otro difieren a la hora de considerar el papel del Imperio romano, pieza clave de la formulación histórica orosiana. Mientras el presbítero desarrolla, a partir de la teología, una legitimación política del Imperio romano; el obispo de Hipona relativiza el valor de las instituciones humanas, distinguiendo éstas de la *civitas Dei*; por el contrario, la teología política de Orosio asocia el Imperio romano a la realización escatológica.

* * *

Una vez finalizadas las *Historias* Orosio abandonó África. Sin futuro ante el obispo de Hipona, emprendió el viaje de regreso a su patria. Sin contar siquiera con el apoyo explícito de Agustín sus expectativas eran limitadas. Orosio partió, en los meses finales de 417, hacia la lejana Gallaecia. Sabemos que no llegó a su destino y que desapareció en algún momento. Quedan muchos enigmas abiertos sobre su obra, sus viajes y sus siempre polémicas relaciones personales.

1204 Agustín, *Ep*. 199.

BIBLIOGRAFÍA

1. SIGLAS

AAntHung	Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest.
AANL	Atti della Academia Nazionale dei Lincei. Rendiconti, Classe di scienze, morali, storiche e filologiche. Roma.
Aevum	Aevum. Rassegna di Scienze storiche, linguistiche e filologiche. Vita & Pensiero, Milán.
AHAM	Anales de Historia Antigua y Medieval. Instituto de Estudios Clásicos, Buenos Aires.
AHDE	Anuario de Historia del Derecho Español. Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Madrid.
AHES	Anuario de Historia Económica y Social. Madrid.
AJPh	American Journal of Philology. Baltimore.
ALMA	Archivum Latinitatis Medii Aevi. Brill, Leiden.
AncSoc	Ancient Society. Lovaina.
AncW	The Ancient World. Ares Publ., Chicago.
Anglia	Anglia. Zeitschrift für englische Philologie. Tubinga.
AntigCrist	Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía. Univ. de Murcia.
AntTard	Antiquité Tardive. Revue internationale d'histoire et d'archéologie (IVᵉ-VIIIᵉ s.). Brepols, Turnhout.
Anregung	Anregung. Zeitschrift für Gymnasialpädagogik. Schulbuch Verlag, Munich.
Apollinaris	Apollinaris. Commetationes Instituti utriusque iuris. Pontif. Univ. Lateranense, Roma.
Arctos	Arctos. Acta philologica Fennica. Klass.-Filol. Yhdistys, Helsinki.
ASE	Anglo-Saxon England. Cambridge Univ. Press.
ASNP	Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia, Pisa.
Aufidus	Aufidus. Rivista di scienza e didattica della cultura classica. Ed. Abete. Roma.
AugStud	Augustinian Studies. Villanova Univ. Press. Pensilvania.

Augustinianum	Institutum Patristicum Augustinianum. Roma.
Augustinus	Augustinus. Padres Agustinos Recoletos, Madrid.
BAGB	Bulletin de l'Association Guillaume Budé. Les Belles Lettres, París.
BCTH	Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques. Ministère de l´Éducation Nationale, París.
BFC	Bolletino di Filologia Classica. Turín.
BLE	Bulletin de Littérature Ecclésiastique. Toulouse.
BracAug	Bracara Augusta. Boletim do Archivo Municipal de Braga. Braga.
BRAH	Boletín de la Real Academia de la Historia. Madrid.
BSutdLat	Bolletino di Studi Latini. Periodico quadrimestrale d'informazione bibliografica. Loffredo, Nápoles.
BSNAF	Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France. París.
BUG	Boletín de la Universidad de Granada. Granada.
BUSC	Boletín de la Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela.
CCC	Civiltà Classica e Cristiana. Génova.
CCL	Corpus Christianorum, series Latina. Turnhout.
CD	Ciudad de Dios. Madrid.
CIMAGL	Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin. Paludan, Copenhague.
CEG	Cuadernos de Estudios Gallegos. Santiago de Compostela.
CF	Classical Folia. Studies in the christian Perpetuation of the Classics. Catholic Classical Assoc. of Greater New York, Nueva York.
CFC	Cuadernos de Filología Clásica. Universidad Complutense, Madrid.
CHM	Cahiers d'Histoire Mondiale. La Baconnière, Neuchâtel.
Chiron	Chiron. Mitteilungen der Kommission für alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts. Beck, Munich.
CJ	The Classical Journal. Univ. of Georgia, Athens.
Classica	Classica. Revista da Sociedade Brasileira de Estudos clássicos. Univ. São Paulo.
C&M	Classica et Mediaevalia. Sociedad danesa de Estudios antiguos y medievales. Copenhague.
Compostellanum	Compostellanum. Revista de la Archidiócesis de Santiago de Compostela.
CPh	Classical Philology. Univ. of Chicago Press, Chicago.
CSCA	California Studies in Classical Antiquity. Berkeley.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Viena.
DA	Dissertation Abstracts. International Abstracts of Dissertations & Monographs available in Microfilm or as xerographic Reproductions. Ann Arbor, Univ. of Michigan.
EClás	Estudios Clásicos. Órgano de la Sociedad Española de Estudios Clásicos. Madrid.
Emerita	Emerita. Revista de Lingüística y Filología clásica. Instituto Antonio de Nebrija, Madrid.
Euphrosyne	Euphrosyne. Revista de Filologia clássica. Lisboa.
Faventia	Faventia. Univ. de Barcelona.
Fortunatae	Fortunatae. Revista Canaria de Filología, Cultura y Humanidades. Univ. de La Laguna.

GArb	Geistige Arbeit. Zeitung aus der Wissenschaftlichen Welt. Berlín.
Gerión	Gerión. Univ. Complutense, Madrid.
GFF	Giornale Filologico Ferrarese. Ferrara.
GIF	Giornale Italiano di Filologia. Herder, Roma.
Gregorianum	Gregorianum. Comentarii de re theologica et philosophica. Roma.
Helmantica	Helmantica. Revista de Filología Clásica y Hebrea. Universidad Pontificia de Salamanca.
Hermes	Hermes. Zeitschrift für klasische Philologie. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.
Historia	Historia. Zeitschrift für alte Geschichte. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.
HZ	Historische Zeitschrift. Oldenburg, Munich.
Invig. Lucernis	Invigilata Lucernis. Dipartamento di Studi Classici e Cristiani, Università degli Studi di Bari. Edipublia, Bari.
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum. Münster.
JEH	Journal of Ecclesiastical History. Cambridge Univ. Press.
JÖByz	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. Viena.
JThS	Journal of Theological Studies. Clarendon Press, Oxford.
Klio	Klio. Beiträge zur alten Geschichte. Akademie-Verlag, Berlín.
Koinonia	Koinonia. Organo dell'Associazione di Studi tardoantichi. Portici, Nápoles.
Latinitas	Latinitas. Commentarii linguae Latinae excolendae. Libr. ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano.
Latomus	Latomus. Revue d'Études Latines. Soc. Latomus, Bruselas.
MEFRA	Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome, Antiquité. De Boccard. París.
MGR	Miscellanea Greca e Romana. Studi pubblicati dall'Istituto italiano per la storia antica. Roma.
MH	Museum Helveticum. Revue Suisse pour l'Étude de l'Antiquité Classique. Schwabe, Basilea.
MHA	Memorias de Historia Antigua. Univ. de Oviedo.
Minerva	Minerva. Revista de filología clásica. Univ. de Valladolid.
MSR	Mélanges de Science Religieuse. Facultés Catholiques, Lille.
NAC	Numismatica e Antichità Classiche. Quaderni Ticinesi, Gaggini-Bizzozero, Lugano.
NDid	Nuovo Didaskaleion. Centro di Studi di Storia, Arte e Letteratura cristiana antica, Catania.
NSR	Nuova Rivista Storica. Soc. Ed. Dante Alighieri, Roma.
Orpheus	Orpheus. Rivista di umanità classica e cristiana. Centro di Studi sull'antico Cristianesimo, Catania.
Pallas	Pallas. Revue d'études antiques. Toulouse, Pr. de l'Universié du Mirail.
PCBE	Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire. (Vol. 1: A. Mandouze; vol. 2: Ch. Pietri y L. Pietri).
PG	Patrologiae cursus completus, series graeca, ed. J. P. Migne.
Philologus	Philologus. Zeitschrift für Klassiche Philologie. Berlín.
Phoenix	The Phoenix. The Journal of the Classical Association of Canada. Univ. of Toronto Press, Toronto.

PhW	Philologische Wochenschrift. Leipzig.
PL	Patrologiae cursus completus, series latina, ed. J. P. Migne.
PLS	Patrologiae Latinae Supplementum, ed. A. Hamman.
PLRE	The Prosopography of the Later Roman Empire. (Vol. I: A. H. M. Jones, R. J. Martindale, J. Morris; vol. II: J. R. Martindale).
Pyrenae	Pyrenae. Instituto de Prehistoria y Arqueología, Univ. de Barcelona.
QS	Quaderni di Storia. Rassegna di antichità redatta nell'Istituto di Storia greca e romana dell'Università di Bari. Bari.
RABM	Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. Ministerio de Cultura, Servicio de Publicaciones, Madrid.
RBen	Revue Bénédictine. Abadía de Maredsous, Bélgica.
REAug	Revue des Études Augustiniennes. París.
RecAug	Recherches augustiniennes. París (suplemento de Revue des Études Augustiniennes).
REL	Revue des Études Latines. Les Belles Lettres, París.
Religio	Religio. Rivista di studi religiosi. Roma.
RFIC	Rivista di Filologia e di Istruzione Classica. Turín.
RHD	Revue Historique de Droit français et étranger. Sirey. París.
RhM	Rheinisches Museum. Sauerländer, Frankfurt.
RHT	Revue d'Histoire des Textes. París.
RIDA	Revue internationale des Droits de l'Antiquité. Bruselas.
RIL	Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche. Milán.
RoczHum	Rocziki humanistyczne. Filologia klasyczna. Katolicki Uniwersytet Lubelski. Lublin.
RomBarb	Romanobarbarica. Contributi allo studio dei rapporti culturali tra mondo latino e mondo barbarico. Roma.
RPF	Revista Portuguesa de Filosofía. Braga.
RSA	Rivista Storica dell'Antichità. Bolonia.
RSLR	Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. Florencia.
RSR	Revue des Sciencies Religieuses. Estrasburgo.
SCO	Studi Classici e Orientali. Giardini, Pisa.
Scriptorium	Scriptorium. Revue internationale des Études relatives aux manuscrits. Centre d'Études des Manuscrits, Bruselas.
Settimane	Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo. Spoleto.
SIFC	Studi Italiani di Filologia Classica. Florencia.
SPFB	Sbornik Pracé Filosofické Fak. Brnenské Univ. Brno.
Speculum	Speculum. Journal of medieval Studies. Cambridge, Mass.
StudMed	Studi Medievali. Centro italiano di Studi sull´alto medioevo. Spoleto.
StudRom	Studi Romani. Rivista bimestrale dell´Istituto di Studi Romani. Roma.
StudUrb	Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura. Univ. di Urbino.
Tabona	Tabona. Revista de Prehistoria, Arqueología y Filología Clásica. La Laguna.
ThZ	Theologische Zeitschrift. Reinhardt, Basilea.
VChr	Vigiliae Christianae. A Review of early christian Life and Language. Amsterdam.

VetChr	Vetera Christianorum. Bari.
VoxP	Vox Patrum: antyk chrzescijanski. Katolicki Uniwersytet Lubelski. Lublin.
WS	Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie und Patristik. Viena.
ZAnt	Ziva Antika (=Antigüedad viva). Seminario de Filología Clásica, Skopje.

2. OBRAS DE OROSIO: EDICIONES Y TRADUCCIONES

2.1. *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*

Ediciones

Orosii ad Augustinum: Consultatio sivi commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum, ed. GALLANDI, 1738, MPL XXXI, 1211-1216.

Pauli Orosii ad Aurelium Augustinum: Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum, ed. Georg SCHEPSS, CSEL XVIII, 1889, 149-157.

Consultatio sive Commonitorium Orosii ad Augustinum de errore priscillianistarum et origenistarum, ed. Klaus-D. DAUR, Brepols, Turnhout 1985, 157-163.

Traducciones españolas

TORRES RODRÍGUEZ Casimiro: *Paulo Orosio. Su vida y sus obras*, introducción, traducción y notas, Fundación "Pedro Barrie de la Maza, conde de Fenosa", Colección Galicia Histórica, Santiago de Compostela 1985, 734-743. [Traducción de las tres obras de Orosio].

OZAETA José María: «A Orosio, contra los priscilianistas y origenistas», en *Obras Completas de San Agustín*, vol. XXXVIII, B.A.C., Madrid 1990, 631-637.

MARTÍNEZ CAVERO Pedro, BELTRÁN CORBALÁN Domingo y GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Rafael: «El *Commonitorium* de Orosio. Traducción y comentario», *Faventia* 21/1, 1999, 65-83.

Traducción francesa

ARNAUD-LINDET Marie-Pierre: *Orose*. *Histoires*, vol. I, Anexo I, 234-238 (*infra*).

2.2. *Liber Apologeticus contra Pelagium*

Ediciones

Pauli Orosii Hispani Presbyteri Liber Apologeticus contra Pelagium, De arbitrii libertate, ed. HAVERCAMP, MPL XXXI, 1846, 1174-1212.

Pauli Orosii Presbyteri Liber Apologeticus, ed. C. ZANGEMEISTER, CSEL V, Viena 1882, 603-664.

Traducción inglesa

GOVER R.M.: *The Liber Apologeticus of Paulus Orosius. A Translation and Commentary*, Thesis Queens College of City Univ. of New York, 1969. [No publicado. Resumen en «Masters's Thesis Abstracts» 8, 1970, 177].

Traducción española

TORRES RODRÍGUEZ Casimiro: *Paulo Orosio. Su vida y sus obras*, introducción, traducción y notas, Santiago de Compostela 1985, 756-881.

2.3. *Historiarum adversum paganos libri septem*

Ediciones

Pauli Orosii: Historiarum Libri Septem, ed. HAVERCAMP, MPL XXXI, 1846, 635-1174; (ed. GALLANDI, 1738, reed. 1767).

Pauli Orosii 'Historiarum adversum paganos libri VII', ed. C. ZANGEMEISTER, CSEL V, Viena 1882, 1-602; nuevamente editada por la Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1889. Reimpresión, Hildesheim 1967.

Edición y traducción italiana

Orosio. Le storie contro i pagani, introd., testo e comm. a cura di A. LIPPOLD, trad. di Aldo BARTALUCCI (vol. 1) y Gioachino CHIARINI (vol 2); Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Verona 1976, 2 vols. [Traducción italiana con el texto latino de C. Zangemeister revisado por A. Lippold].

Edición y traducción francesa

Orose. Histoires (contre les païens), texte établi et traduit par Marie-Pierre ARNAUD-LINDET, Coll. des Universités de France, Les Belles Lettres, París 1990-1991, 3 vols.

Traducciones inglesas

RAYMOND Irving Woodworth: *Seven Books of History against the Pagans. The Apology of Paulus Orosius*, translated with Introduction and Notes, Columbia University, Nueva York 1936.

DEFERRARI R. J.: *Paulus Orosius. The Seven Books of History against the Pagans*, The Catholic Univ. of America Press, Washington 1964.

Traducciones españolas

GESINO Marta: «El libro séptimo de la Historias contra los paganos de Paulo Orosio», *AHAM* 1961, 99-155. [Traducción del libro VII de las *Historias*].

SÁNCHEZ SALOR Eustaquio: *Orosio. Historias. Libros I-IV* y *V-VII*, traducción y notas, Gredos, Madrid 1982, 2 vols.

GALLEGO-BLANCO Enrique: *Historia contra los paganos. Historiarum adversum paganos libri septem*, estudio preliminar, versión y notas, Puvill, Barcelona 1993.

TORRES RODRÍGUEZ Casimiro: *Paulo Orosio. Su vida y sus obras*, introducción, traducción y notas, Santiago de Compostela 1985, 85-728.

Traducción alemana

LIPPOLD Adolf: *Paulus Orosius. Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht. Buch I-IV* (1985), *Buch V-VII* (1986); Übersetzt und Erläutert von A. LIPPOLD & Eingeleitet von C. ANDRESEN, Artemis-Verlag Zürich und München, Zurich 1985-86, 2 vols.

Traducción portuguesa

CARDOSO José: *Paulo Orósio. História contra os pagãos*, introd. Lucio Craverio da SILVA; verção e anotações de José CARDOSO; índices Maria Camila Duarte Lumiar RAMOS, Universidade do Minho, Braga 1986.

3. MANUSCRITOS Y CRÍTICA DE TEXTOS

ARNAUD-LINDET Marie-Pierre: *L'Orose de Wroclaw (Rehdigeranus 107): sa composition et sa place dans la tradition manuscrite des Histoires d'Orose*, Wydaw. Uniwersytetu Wroclawskiego (Acta Universitatis Wratislaviensis), Wroclaw 1997.

BATELY Janet M., ROSS David J. A.: «A Check-List of Manuscripts of Orosius' *Historiarum adversum paganos libri septem*», *Scriptorium* XV, 1961, 329-334.

CLARK J. N. C.: «The Annotations of Ekehart IV in the Orosius ms. St. Gall 621», *ALMA* II, 1932, 5-35.

EBBESMEYER J. H.: *The epitome of Orosius in Reg. Lat. 342*, (Diss.), Univ. of St. Louis, 1971.

GLASER Elvira: *Frühe Griffelglossierung aus Freising: ein Beitrag zu den Anfängen althochdeutscher Schriftlichkeit*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1996.

GORMAN M.: «Aurelius Augustinus. The Testimony of the oldest Manuscripts of Saint Augustine's Works», *JThS* XXXV, 1984, 475-480.

HAGENDAHL Harald: *Orosius und Iustinus. Ein Beitrag zur iustinischen Textgeschichte*, Göteborgs Högskolas Arsskrift XLVII, 12: Göteborg 1941.

KACZMARCZYK H.: *De Orosii codice Rehdigerano M. 107*, (Diss.), Bratislava 1909.

KLOOS R. M.: «Bamberger Orosius fragmente des 9. Jahrhunderts», en *Festschrift B. Bischoff*, Stuttgart 1971, 178-197.

LESLIE R.: «The Valencia codex of Heredia´s Orosio», *Scriptorium* 1981, 312-318.

MASAI François: «Nouveaux fragments du Paul Orose de Satavelot en écriture onciale», *Hommages à L. Hermmann*, *Latomus* XLIV, Bruselas 1960, 509-521.

ROSS David J. A.: «Illustrated Manuscripts of Orosius», *Scriptorium* IX, 1955, 35-56.

SANTINI Carlo: «L'*Adversum paganos* di Orosio e la tradizione manoscritta del *Breviarium* di Eutropio», *GIF* XXX, 1978, 79-91.

SEEL Otto: «Die justinischen Handschriftenklassen und ihr Werhältnis zu Orosius», *SIFC* XI, 1934, 258-288; XII, 1935, 5-40.

SVENNUNG Josef: «Zur Textkritik des *Apologeticus Orosii*», *Arctos* V, 1967, 135-139.

4. BIBLIOGRAFÍAS SOBRE OROSIO

CARDOSO José: «Achegas para una bibliografia Orosiana», *BracAug* XXXIX, Braga 1985, 39-43.

DOMÍNGUEZ DEL VAL Ursicino: «Orosio, Pablo», *Diccionario de Historia eclesiástica de España* III, Madrid 1973, 1841-1842.

FERREIRO Alberto: *The Visigoths in Gaul and Spain (A.D. 418-711). A Bibliography*, Leiden-Nueva York-Copenhague-Colonia 1988, 569-586.

FINK Guy: «Recherches bibliographiques sur Paul Orose», *RABM* LVIII, 1952, 271-322.

LÓPEZ PEREIRA José Eduardo: «Estado de la cuestión bibliográfica sobre Orosio», *Euphrosyne* XVIII, 1990, 395-412.

POLICHETI Antonio: «Rassegna di studi orosiani», *Koinonia* 18, 1994, 179-197.

POLICHETI Antonio: «Rassegna di studi orosiani (continuazione)», *Koinonia* 19, 1995, 33-61.

5. ESTUDIOS LINGÜÍSTICOS Y LITERARIOS

5.1. Estudios lexicológicos

Orosius, De errore Priscillianistarum et Origenistarum, ed. Klaus-D. Daur, CETEDOC, Univ. Catholica Lovaniensis Lovanii Novi, Instrumenta Lexicologica Latina, Serie XLIX, Brepols, Turnholti 1985.

Pauli Orosii operum concordantiae, ed. Alfredo Encuentra, Alpha-Omega., Lexika, Indizes, Konkordanzen zur klassische Philologie, 181, 3 vols., Olms-Weidmann, Hildesheim 1998.

5.2. Estudios sobre la lengua y estilo de Orosio

BARTALUCCI Aldo: «Lingua e stile in Paolo Orosio», *SCO* XXV, 1976, 213-253.

BICKNELL Peter: «Globus ignis», *La monde grec. Pensée, Littérature, Histoire, documents. Hommages à C. Préaux*, ed. por J. Bingen, G. Cambier, G. Nachtergael, Univ. libre de Bruxelles, Bruselas 1975, 285-290.

CALLU Jean-Pierre: «Cités et provinces: des confusions toponymiques», *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale de la fin du IIIe siécle à l'avènement de Carlemagne: actas du colloque tenu à l'Université de Paris X-Nanterre les 1, 2 et 3 avril 1993*, études réunies par Claude Lepelley, Bari 1996, 15-23.

CONINCK Luc de: «Orosius on the virtutes of his narrative», *AncSoc* XXI, 1990, 45-57.

CORBELLINI Clementina: «*Brevitas e veritas* nella storia di Orosio», *MGR* IX, 1984, 297-314.

LIEBERG Godo: «Grammatica e stile in Orosio *Hist*. IV 21, 4», *RFIC* CXVIII, 1990, 454-457.

MASSON Olivier: «Noms de pirates chez Lucilius et Orose», *ZAnt* 47 (1-2), 1997, 135-137.

LORENZO Juan: «Aportaciones al estudio léxico del latín de los cristianos», *Emerita* XLIV, 1976, 357-371.

SÁNCHEZ SALOR Eustaquio: «El significado de la mezcla de géneros y estilos en la Historia universal de Orosio», *Unidad y pluralidad en el mundo antiguo. Actas del VI Congreso español de Estudios Clásicos, Sevilla 1981* II, SEEC, Gredos, 1983, 389-398.

SÁNCHEZ SALOR Eustaquio: «La función de la *brevitas* en la Historiografía cristiana», en *Humanitas in honorem A. Fontán*, Madrid 1992, 155-163.

SCALIA G.: «"Arnus-Sarnus". Dante, Bocaccio e un abbaglio orosiano», *StudMed* XX, 1979, 625-655.

SVENNUNG Josef: *Orosiana. Syntaktische semasiologische und kritische Studien zu Orosius*, Diss. Univ. Uppsala, Acad. Bokhandeln, Uppsala 1922.

SVENNUNG Josef: «Jordanes und die gotische Stammsage», *Studia Gotica Vorträge bei im Goten-symposion*, Antikv. Ser. XXV (Stockholm Antikv. Akad.), Estocolmo 1970, 20-56.

VELAZA Javier: «Léxico del latín de Hispania en fuentes clásicas», *Helmantica* XLV, 1944, 413-420.

5.3. Estudios sobre fuentes e influencias literarias de las *Historias*

BARNES T. D.: «The fragments of Tacitus' *Histories*», *CPh* LXXII, 1977, 224-231.

BARTONKOVÁ D.: «Marcellinus comes and Jordane's Romana», *SPFB* XVI, 1967, 185-194.

BECK C.F.H.: *Dissertatio de Orosii historici fontibus et auctoritate*, Gotha 1834.

BOJE MORTENSEN Lars: «Orosius and Justinus in one volume: postconquest books across the channel», *CIMAGL* 60, 1990, 389-399.
CANNONE G.: «Storia ed esegesi biblica nell'Historia di Isidoro di Siviglia», *RomBarb* VIII, 1984-85, 5-32.
CITTI V.: «Tranione, Giulia e Semiramide», *GFF* IX, 1986, 7.
CRITINI N.: «Tre notorelle di storia lepidana (Amp. *Lib. Mem.* 40,2. Macr. *Sat.* III 17,13. Gell *Noct.Att.* II 24,12. Oros. *Hist.* V 22,17)», *RIL* CIII, 1969, 865-874.
COFFIN Harrison C.: «Vergil and Orosius», *CJ* XXXI, 1935, 235-241.
COURCELLE Pierre: «Commodien et les invasions du V[e] siècle», *REL* 24, 1946, 227-246.
CORBELLINI Clementina: «La presunta guerra tra Mario e Cinna e l'episodio dei Bardiei», *Aevum* L, 1976, 154-156.
DAIN A.: «A propos de *De bello gallico* I 53, 1», *REL* XIV, 1937, 269-272.
ENSSLIN Wilhelm: «Zu Orosius VII, 25, 9 und zum Perserfeldzug des Cäsars Maximianus Galerius», *PhW* LX, 1940, 669-671.
GREEN Tamara Marcus: *Zosimo, Orosius and their Traditions: Comparative Studies in Pagan and Christian Historiography*, Thesis, New York University, 1974; (Resumen en *DA* XXXV, 1975, p. 4352A).
HERRERO LLORENTE Victor José: «Lucano en la literatura hispanolatina», *Emerita* XXVII, 1959, 19-52.
HIRSCHBERG Theo: «Zum Gallischen Krieg des Orosius», *Hermes* CXIX, 1991, 84-96.
HILLGARTH Jocelyn Nigel: «The *Historiae* of Orosius in the early Middle Ages», *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine* II: *Antiquité tardive et christianisme ancien (VI[e]-IX[e] siècles)*, vol. II, Institut d'Études Augustiniennes, Collection des Études Augustiniennes, París 1992, 157-170.
LAURAND L.: «Une réminiscene de Cicéron dans Orose», *RSR* IX, 1918, 252.
MARTINO Pasquale: «La morte di Sertorio: Orosio e la tradizione liviana», *QS* XVI, 1990, 77-101.
MEHL Andreas: «Orosius über die Amnestie des Kaisers Claudius: Ein Quellenproblem», *RhM* CXXI, 1978, 185-194.
MILLER M.: «Bede's Roman dates», *C&M* XXXI, 1970, 239-252.
MYERS H. A.: *The Modification of the Augustinian-Orosian Theory of Hystory in the Treatment of Empire by Vernacular Historians of Medieval Germany*, (Diss.) Brandeis University, 1965.
PARDINI Alessandro: «Una fonte perduta di Orosio? (Oros. *Hist*. I, 21, 1-3)», *Orpheus* IX, 1988, 332-337.
PICCIRILLI Luigi: «Una notizia di Trogo in Giustino e Orosio», *ASNP* I, 1971, 301-306.
LUISELLI B.: «Note sulla perduta *Historia Romana* di Q. Aurelio Memmio Simmaco», *StudUrb* XLIX, 1975, 529-535.
RÁBADE NAVARRO Miguel Ángel: «Historiadores y poetas citados en las Historias de Orosio : Livio y Tácito, Virgilio y Lucano», *Fortunatae* 2, 1991, 277-286.
ROSATI Gianpiero: «Semiramide, Giove e l'incesto: (fra Ovidio, Orosio e Dante)», *Aufidus* 13, 1991, 39-43.
TOYNBEE Paget: «Dante's obligations to Orosius», *Romania* XXIV, 1895, 142-153.

5.4. Estudios sobre la traducción inglesa del rey Alfredo

Estos estudios –que tocan un tema intrínsecamente distinto al que nos ocupa en este trabajo– suelen también incluirse en las bibliografías orosianas y aparecen reseñados en *L'Année Philologique*. La relación siguiente responde fundamentalmente a la tradición filológica inglesa; aquí mencionamos únicamente los estudios recientes.

Versión inglesa actualizada:

OROSIVS Paulus: *The Old English Orosius*, Oxford University Press for the Early English Text Society, 2 vol., Londres 1979-1980.

Artículos:

BATELY Janet M.: «King Alfred and the Latin ms. of Orosius's History», *C&M* XXII, 1961, 69-105.

BATELY Janet M.: «The Vatican Fragment of the Old English Orosius», *English Studies* XLV, 1964, 224-230.

BATELY Janet M.: «The Old English Orosius: the question of dictation», *Anglia* 84, 1966, 410-417.

BATELY Janet M.: «The relationship between the mss. of the Old English Orosius», *English Studies* XLVIII, 1967, 410-417.

BATELY Janet M.: «King Alfred and the Old English translation of Orosius», *Anglia* 88, 1970, 433-460.

BATELY Janet M.: «The relationship between Geographical Information in the Old English Orosius ant Latin Texts other than Orosius», *ASE* I, 1972, 45-62.

BATELY Janet M.: «World History in the Anglo-Saxon Chronicle: its Sources and its Separatenes from the Old English Orosius», *ASE* VII, 1979, 117-194.

CLOSS O. E. E.: *A grammar of Alfred's Orosius*, (Diss.) Univ. California, Berkeley 1964.

HEROLD C. P.: *The morphology of King Alfred's Translation of Orosius*, París 1968.

LIGGINS E. M.: «The authorship of the Old English 'Orosius'», *Anglia* 88, 1970, 289-322.

LINDERSKY J.: «Alfred the Great and the Tradition of Ancient Geography», *Speculum* 39, 1964, 434-439.

POTTER S.: «Commentary on King Alfred's Orosius», *Anglia* 71, 1952-1953, 385-437.

5.5. Estudios sobre la traducción árabe

LEVI DELLA VIDA Giorgio: «La traduzione araba delle *Storie* di Orosio», *Miscellanea G. Galbiati* III, Milán 1951, 185-203.

PENELAS MELÉNDEZ Mayte: *Kitāb Hurūšiyūš. (Traducción árabe de las* Historias adversus paganos *de Orosio)*, edición y estudio, CSIC-AECI, Madrid 2001.

CHRISTYS Ann: *Christians in Al-Andalus (711-1000)*, Richmond, Curzon 2002.

6. ESTUDIOS HISTÓRICOS Y BIBLIOGRAFÍA GENERAL

6.1. Orosio y el priscilianismo, origenismo y pelagianismo

AMENGUAL BATLE Josep: «Una trilogía agustiniana antipriscilianista y unas sugerencias para una nueva cronología», *REAug* 44 (2), 1988, 205-221.

ARIAS Luis: «El priscilianismo en San Agustín», *Augustinus* XXV, 1980, 72-82.

ANTONACI Antonio: «Sant'Agostino maestro di Orosio sul problema della grazia e del libero arbitrio», *L'umanesimo di sant'Agostino. Atti del congreso internazionale, Bari 20-30 ottobre 1986*, a cura di M. Fabris, Bari 1988, 395-401.

CABRERA Juliana: *Estudio sobre el priscilianismo en la Galicia antigua*, Univ. de Granada, Granada 1983.

CARRETERO Eloy D.: «Antropología teológica de la "Ciudad de Dios"», *CD* 167, El Escorial 1956, 193-268.

CHADWICK Henry: *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford 1976; traducción española de José Luis López Muñoz: *Prisciliano de Ávila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*, Espasa-Calpe, Madrid 1978.

CROUZEL Henri: «Qu'a voulu faire Origène en composant le *Traité des Principes*?», *BLE* 76, 1975, 161-186.

CROUZEL Henri: «Origène e l'origènisme: le condanne di Origène», *Augustinianum* 26, 1986, 295-303.

CROUZEL Henri: *Origène*; traducción española: *Orígenes. Un teólogo controvertido*, BAC, Madrid 1998.

DAVIDS A. J.: *De Orosio et Sancto Augustino priscillianistarum adversariis. Commentatio historica e philologica*, La Haya 1930.

DOLBEAU François: «Le sermon 384A de saint Augustin contre Pélage. Édition du texte intégral», *RecAug* 28, 1995, 17-63.

ESCRIBANO PAÑO Mª Victoria: *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum*, Zaragoza 1988.

FERNÁNDEZ ARDANAZ Santiago: «El pensamiento religioso en la época hispano-romana», cap. I de *Historia de la Teología Española* I, Fundación Universitaria Española, Madrid 1983, 21-256.

FONTAINE Jacques: «Panorama espiritual del Occidente Peninsular en los siglos IV y V: Por una problemática del priscilianismo», *Primera reunión gallega de Estudios Clásicos*, Santiago de Compostela 1981, 185-209.

FÜRST Alfons: *Augustins Briefwechsel mit Hieronymus*, Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster 1999.

GARCÍA CONDE Antonio: «Los *Tractatus Origenis* y los origenistas gallegos», *CEG* 4, 1949, 27-56.

HAMMAN Adalbert G.: «Orosius de Braga et le pélagianisme», *Brac.Aug.* 21, 1967, 346-355. Reeditado en *Études patristiques: méthodologie, liturgie, histoire, théologie*, Coll. Théologie historique 85, Paris Beauchesne 1991, 301-310.

KRABBE K. C.: «*Epistula ad Demetriadem de vera humilitate*. A Critical Text and Translation with Introduction and Commentary», *Patristic Studies* 97, Catholic Univ. of America, Washington D.C., 1997.

MARTÍNEZ CAVERO Pedro, BELTRÁN CORBALÁN Domingo y GONZÁLEZ FERNÁNDEZ Rafael: «El *Commonitorium* de Orosio. Traducción y comentario», *Faventia* 21/1, 1999, 65-83.
O'CONNELL Robert J.: «St. Augustine´s criticism of Origen in the "Ad Orosium"», *REAug* XXX (1), 1984, 84-99.
ORBE Antonio: «Doctrina trinitaria del anónimo priscilianista "De trinitate fidei catholicae"», *Gregorianum* 49, 1968, 510-562.
PRIETO Maria do Sameiro: *Paulo Orósio e o "Liber Apologeticus"*, Dissertaçao par o exame de Licenciatura em Filología Clásica, na Facultade de Letras da Univ. de Lisboa, Braga 1951.
ROBLES Laureano: «San Augustín y la cuestión priscilianista sobre el origen del alma. Correspondencia con autores españoles», *Augustinus* XXV, 1980, 61-69.
SÁENZ DE ARGANDOÑA Pedro María: «El Conmonitorio de Orosio y Prisciliano. ¿Una nueva antropología?», *Compostellanum* XXXV, 1990, 329-344.
SPÄT Eszter: «The "Commonitorium" of Orosius on the teachings of the Priscillianists», *AAntHung* 38 (4), 1998, 357-379.
VILELLA MASANA Josep: «La correspondencia entre los obispos hispanos y el papado durante el siglo V», *Studia Ephemeridis Augustinianum* 46, 1994, 457-480.
VILELLA MASANA Josep: «Un obispo-pastor de época teodosiana: Prisciliano», *Studia Ephemeridis Augustinianum* 58, vol. II, 1997, 503-530.
VEER A.C. DE: «Aux origines du *De natura et origine animae* de saint Augustin», *REAug* XIX, 1973, 121-173.
WERMELINGER Otto: *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432*, Päpste und Papsttum, Stuttgart 1975.

6.2. El capítulo geográfico de las *Historias*

CORREIRA FURTADO Rodrigo: «A descrição geográfica do orbe nas *Historiae* de Orósio (*Hist*. I, 2): o programa ideológico», *Euphrosyne* 27, 1999, 65-78.
GAUTIER DALCHÉ P.: «*Situs orbis terre uel regionum*. Un traité de géographie inédit du haut Moyen Âge (Paris, B.N., Lat. 4841)», *RHT* XII-XIII, 1982-1983, 149-179.
JANVIER Yves: *La géographie d'Orose*, Coll. d'Ét. Anciennes, Les Belles Lettres, París 1982.
JANVIER Yves: «La géographie de l'Afrique du Nord chez Orose», *BCTH* XVIII, 1982, 135-151.
KLOTZ Alfred: «Beiträge zur Analyse des geographischen Kapitels im Geschichtswerk des Orosius (I 2)», *Charisteria A. Rzach*, Reichenberg 1930, 120-130.
RAÑA TRABADO Juan Carlos: «Hispania en la geografía de Orosio», *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. II, 1989, 269-274.
ZANGEMEISTER Carolus: «Die Chrographie des Orosius», *Commentationes philologae in honorem Theod. Mommseni*, Berlín 1887.

6.3. Estudios sobre el pensamiento histórico de Orosio y obras generales

AGUILERA César: «Perfil de Paulo Orosio en la filosofía de la historia», *Revista Calasancia* I, Madrid 1955, 401-429.
AITA S.: *Paolo Orosio, NDid* I, Tesi di Laurea, Univ. di Catania, Catania 1947.

ALFONSI Luigi: «Notorelle orosiane», *Aevum* XLIV, 1970, 153-154.
ALONSO NÚÑEZ José Miguel: «Orosius on Contemporary Spain», *Studies in Latin literature and Roman History* V, ed. C. DEROUX, Coll. Latomus 206, Bruselas 1989, 491-507.
ALONSO NÚÑEZ José Miguel: *La Historia Universal de Pompeyo Trogo. Coordenadas espaciales y temporales*, Ed. Clásicas, Madrid 1992.
ALONSO NÚÑEZ José Miguel: «La transición del mundo antiguo al medieval en la historiografía. La primera historia universal cristiana: Las *Historiae adversum paganos* de Paulo Orosio», en *De la Antigüedad al Medievo ss. IV-VIII. III Congreso de Estudios Medievales*, Fundación Sánchez Albornoz, Madrid 1993, 145-158.
ALONSO NÚÑEZ, José Miguel: «Die Auslegung der Geschichte bei Paulus Orosius: die Abfolge der Weltreiche, die Idee der Roma Aeterna und die Goten», *WS* 106, 1993, 197-213.
ALONSO NÚÑEZ, José Miguel: «La metodología histórica de Paulo Orosio», *Helmantica* 45, 1994, 373-379.
ALONSO NÚÑEZ, José Miguel: «Drei Autoren von Geschichtabrissen der römischen Kaiserzeit: Florus, Iustinus, Orosius», *Latomus* 54 (2), 1995, 346-360.
ALTANER Berthold: *Patrologie. Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Friburgo 1955; traducción española: *Patrología*, 5ª edición revisada y ampliada por U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, Madrid 1962.
ÁLVAREZ CAMPOS S.: «La primera enciclopedia de la cultura occidental», *Augustinus* II, 1957, 529-574.
AMANN Emile: «Orose», en *Dictionnaire de théologie catholique* XI, París 1931, cols. 1602-1611.
AMENGUAL BATLE Josep: *Els orígens del cristianisme a les Balears, i el seu desenvolupament fins a l'època musulmana*, Palma de Mallorca, vol. I 1991, vol. 2 1992.
AMPIO Riccardo: «La concezione orosiana della storia, attraverso le metafore del fuoco e del sangue», *CCC* IX, 1988, 217-236.
ANTONACI A.: *Paolo Orosio apologeta*, Galatina (Lecce), Pajano 1961.
ARCE Javier: *El último siglo de la España romana: 284-409*, Aguilar, Madrid 1982.
ARCE Javier: «Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el siglo IV», *Príncipe de Viana* 124-125, 1997, 245-255.
ARCHAMBAULT P.: «The Ages of Man and the Ages of the World. A Study of two Traditions», *REAug* XII, 1966, 193-228.
BAGLIVI Nicola: «Costantino I nelle *Historiae adversus Paganos* di Paolo Orosio», *Orpheus* X, 1989, 311-334.
BAJO ÁLVAREZ Felicitas: «Tendencias monoteístas del paganismo: un intento de síntesis», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua, vol. I, Homenaje al Profesor Eduardo Ripoll Perelló, UNED, Madrid 1988, 377-387.
BALIL Alberto: «Aspectos sociales del Bajo Imperio (s. IV-s. VI)», *Latomus* XXIV, 1965, 886-904.
BARTOLINI E.: «Paolo Orosio» en *I Barbari: Testi dei secoli IV-XI (scelti, tradotti e commentati)*, Milán 1970, 115-171.
BAUMGARTNER Walter: «Zu den vier Reichen von Daniel 2», *ThZ* I, 1945, 17-22.
BELLEN Heinz: «Babylon und Rom – Orosius und Augustinus», *Imperum Romanum: Studien zur Geschichte und Rezeption: Festschrift für Karl Christ zum 75. Geburstag*, Steiner, Stuttgart 1998, 51-60.

BERARDINO Angelo DI (ed.): *Patrología* III, *La edad de oro de la literatura patrística latina*, BAC, Madrid 1993.
BERTOLINI Ottorino: «"Gothia" e "Romania"» *Settimane* III, *I Goti in Occidente. Problemi*, 1956, 11-33.
BESSONE L.: «Annibale sulla Alpi nella tradizione liviana», *NAC* XII, 1983, 141-150.
BIRD Harold W.: «Some late Roman perspectives on the Republican period», *AncW* 26, (1), 1995, 45-50.
BLÁZQUEZ José María: *Aportaciones al estudio de la España romana en el Bajo Imperio*, Istmo, Madrid 1990.
BLÁZQUEZ José María: *El nacimiento del Cristianismo*, Síntesis, Madrid 1990.
BLÁZQUEZ José María: *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*, Cátedra, Madrid 1998.
BOISSIER Gaston: *La fin du paganisme*, vol. II, París 1891, 460-474.
BODELÓN Serafín: «Orosio: Una Filosofía de la Historia», *Memorias de Historia Antigua* XVIII, 1997, 59-80.
BONAMENTE Giorgio: «Il *metus punicus* e la decadenza di Roma in Sallustio, Agostino ed Orosio», *GIF* VI, 1975, 137-169.
BRAUN R.: «La femme d'Hasdrubal: un *exemplum* historique de Tertullien à Orose», *Nomina rerum: hommage à Jacqueline Manessy-Guitton*, textes réunis para Chantal KIRCHER-DURAND, composés et mis en page par Danielle PASTOR LLORET, Centre de recherches comparatives sur les langues de la Méditerranée ancienne (L.A.M.A.), Université de Nice Sophia-Antipolis, 1994, 87-95.
BREZZI Paolo: «Romani e barbari nel giudizio degli scrittori cristiani dei secoli IV-VI», *Settimane* IX, 1962, 565-593.
BRINCKEN Anna-Dorothee VON DEN: *Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*, Düsseldorf 1957.
BRIZZI Giovanni: «Nuove considerazioni sulla "leggenda" di Annibale», *RSA* XVI, 1986, 111-137.
BROWN Peter: *The World of Late Antiquity*, Thames and Hudson, Londres 1971; traducción española de Antonio PIÑERO: *El mundo en la Antigüedad Tardía. (De Marco Aurelio a Mahoma)*, Taurus, Madrid 1989.
BROWN Peter: *Augustine of Hippo. A biography*, Faber and Faber, Londres 1967, edición ampliada 2000; traducción española de Santiago TOVAR y Mª Rosa TOVAR, traduccion del texto nuevo de John OLDFIELD: *Agustín de Hipona. Nueva edición con un epílogo del autor*, Acento, Madrid 2001.
BURCKHARDT Jacob: *Die Zeit Constantins des Grossen*; traducción española de E. IMAZ: *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, F.C.E., Madrid 1982, 1ª reimpr.
CANDAU José Mª, GASCÓ Fernando, RAMÍREZ DE VERGER Antonio (ed.): *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Ediciones Clásicas, Madrid 1990.
CARDOSO José: «Notulas sobre Paulo Orosio», *BracAug* XXXVI, Braga 1982, 285-304.
CARVALHO CORREIRA F.: «Orósio e Hidácio perante as invasões», *Theologica* XI, Braga 1976, 81-98.
CASTRO Manuel DE: «El hispanismo en la obra de Paulo Orosio: *Historiarum adversus Paganos libri VII*», *CEG* IX, 1954, 193-251.

CHADWICK Henry: *Augustine*, Oxford 1996; traducción española de Beatriz DOMÍNGUEZ WEBER DE LA CROIX: *Agustín*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2001.

CHASTAGNOL André: «Le septième jour dans l'Histoire Auguste», *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1975-76* XIII, Bonn 1978, 133-139.

CHASTAGNOL André: *La fin du monde antique. De Stilicon à Justinien (Ve siècle et début VIe)*, Nouvelles Éditions Latines, París 1976.

CHASTAGNOL André: *Le Bas-Empire*, Armand Colin (coll. U2), París 1969.

CHESNUT Glenn F.: «Eusebius, Augustine, Orosius, and the later patristic and medieval Christian historians», *Eusebius: Christianity and Judaism*, ed. Harold W. ATTRIDGE and Gohei HATA, Studia Biblica 42, Detroit, Mich. Wayne State University Pr. and Leiden Brill, 1992, 687-713.

COCHRANE Charles Norris: *Christianity and Classical Culture. A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, Oxford 1939; traducción española de José CARNER: *Cristianismo y cultura clásica*, F.C.E., Madrid 1983, 1ª reimpr.

CORSINI Eugenio: *Introduzione alle «Storie» di Orosio*, Università di Torino, G. Giappichelli, Turín 1968.

COURCELLE Pierre: *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, 3ª ed., CNRS, París 1964.

COURCELLE Pierre: «Les lecteurs de l'Eneide devant les grandes invasions germaniques», *RomBarb* I, 1976, 25-56.

CRACCO RUGGINI Lellia: «*De morte persecutorum* e la polemica antibarbarica nella storiografia pagana e cristiana. A proposito della disgrazia di Stilicone», *RSLR* IV, 1968, 443-447.

DALMASES Y ROS Pablo Ignacio: *Dissertacion historica por la patria de Paulo Orosio, discipulo y amigo de dos claras lumbreras de la Iglesia, San Gerónimo y San Agustin, que fué de Tarragona en Cataluña, y no de Braga en Portugal, en que se satisfacen las razones que en contra escrivió el excelentisimo señor marqués de Mondejar*, Rafael Figueró, Barcelona 1702.

DÍAZ Y DÍAZ Manuel C.: «Severo de Menorca y la "Altercatio Ecclesiae et Synagogae"», *RET* 17, 1959, 3-12.

DI GIANNATALE G.: «Nota al providenzialismo dantesco: Orosio», *Aevum* LIII, 1979, 353-355.

DIESNER Hans-Joachim: «Orosius und Augustinus», *AAntHung* XI, 1963, 89-102.

DODDS Eric Robertson: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge University Press, Londres 1968; traducción española de J. VALIENTE MALLA: *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa de Marco Aurelio a Constantino*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1975.

DOMÍNGUEZ DEL VAL Ursicino: *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana*, Madrid 1997, vol. II, 267-317.

DOMÍNGUEZ DEL VAL Ursicino: *Estudios sobre literatura latina hispanocristiana* I, Madrid 1986, 175-190.

DUVAL Yves-Marie: «Saint Augustin et les persécutions de la deuxième moitié du IVe siècle (Cité de Dieu XVIII, 52)», *MSR* XXIII, 1966, 175-191.

DUVAL Yves-Marie: *Histoire et historiographie en Occidente aux IVe et Ve siècles*, Variorum, Nortfolk 1997.

DUVAL Yves-Marie: «La date du "De nature" de Pélage. Les premières étapes de la controverse sur la nature et la grâce», *REAug* 36, 1990, pp. 257-283.

ELÍAS DE TEJADA Francisco: «Los dos primeros filósofos hispanos de la historia, Orosio y Draconcio», *AHDE* XXIII, 1953, 191-202.
ESCRIBANO Mª Victoria: «*Tyrannus* en las *Historiae* de Orosio: entre *breuitas* y *aduersum paganos*», *Augustinianum* 36, 1996, 185-212.
ESCRIBANO Mª Victoria: «La ilegitimidad política en los textos historiográficos y jurídicos tardíos (*Historia Augusta, Orosius, Codex Theodosianus*)», *RIDA* 44, 1997, 85-120.
FABBRINI Fabrizio: *Paolo Orosio, uno storico*, Storia e Letteratura Opere varie, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979.
FABBRINI Fabrizio: *Translatio imperii: l'Impero universale da Ciro ad Augusto*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1983.
FAINCK Guy (= FINK, FINK-ERRERA): *Paul Orose et sa conception de l'histoire*, Thèse, Univ. d'Aix-en-Provence, Centre de Documentation Universitaire, París 1951.
FERNÁNDEZ UBIÑA José: *La crisis del siglo III y el fin del mundo antiguo*, Akal, Madrid 1982.
FERREIRA SALGADO José: «Paulo Orósio. Um escritor bracarense do século V», *BracAug* XXXIII, Braga 1979, 127-144.
FERRARI Angel: «El año 38 a. de C. en Cassio Dio, San Jerónimo y Orosio», *BRAH* CLXVI, Madrid 1970, 139-166.
FINK-ERRERA Guy: «San Agustín y Orosio. Esquema para un estudio de las fuentes del *De civitate Dei*», *CD* CLXVII, 1956, 455-549.
FIRPO Giulio: «Observazioni su temi orosiani (a proposito di alcune recenti pubblizazioni)», *Apollinaris* LVI, 1983, 233-236.
FLICHE Agustín, MARTIN Víctor (edd.): *Historia de la Iglesia* IV: *Los reinos germánicos*, Edicep, Valencia 1977.
FONTAINE Jacques: «Romanité et hispanité dans la littérature hispano-romaine des IVᵉ et Vᵉ siécles», *Travaux du VIᵉ Congrès international d'études classiques*, Bucarest-Paris 1976, pp. 301-322.
FORLIN PATRUCCO Marcella: «*Regnasse mortem avidam sanguinis*. La memoria del passato pagano nelle *Historiae* di Orosio», *Sangue e antropologia* V, *Riti e culto. Atti de la V Settimane*, a cura di Francesco VATTIONI, vol. III, ed. Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1985-1987, 1701-1718.
FREND William H. C.: «Augustine and Orosius on the End of the Ancient World», *AugStud* XX, 1989, 1-38.
FREND William H. C.: «Augustine's reactions to the barbarian invasions of the West, 407-417: some comparisons with his western contemporaries», *Augustinus* 39, 1994, 241-255.
FREIXAS Alberto: «La visión imperial de Paulo Orosio», *AHAM* X, 1959-60, 84-98.
FRYE David: «A mutual friend of Athaulf and Jerome», *Historia* XL, 1991, 507-508.
FUENTES DE LA ROSA Mª Luisa: «La Guerra de Yugurta en Salustio, Floro, *Periocas* de Tito Livio y Orosio», *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos (Madrid, 1987)*, vol. II, 1989, 595-602.
FUENTES DE LA ROSA Mª Luisa: *Orosio y su tiempo*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1990.
GALLICET Ezio: «Pax Babylonis, pax nostra, pax finalis: la pace in Agostino», *Atti del convegno nazionale di Studi su La Pace nel mondo antico* (Torino 9-10-11 aprile 1990) a cura di R. UGLIONE, Turín 1991, 291-308.

GARAUD C.: «Remarques sur le thème des ruines dans la littérature chrétienne», *Phoenix* XX, 1966, 148-158.
GARCÍA IGLESIAS Luis: «Paganismo y cristianismo en la España romana», *La religión romana en Hispania*, Symposio organizado por el Instituto de Arqueología «Rodrigo Caro» 1979, Madrid 1981, 363-379.
GARCÍA VILLADA Zacarías: *Historia eclesiástica de España*, vol. I, Madrid 1929, 256-265.
GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO Rafael: «Paulo Orosio, discípulo de San Agustín», *BUG* III, 1931, 3-28.
GAUGE Valérie: «Les routes d'Orose et les reliques d'Étienne», *AntTard* 6, 1998, 265-286.
GIBBON Edward: *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*, Turner, Madrid (reimpr.) 1984.
GIGON Olof: *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh 1966; traducción española de Manuel Carrión Gútiez: *La cultura antigua y el Cristianismo*, Gredos, Madrid 1970.
GOETZ Hans Werner: «Orosius und die Barbaren. Zu den umstrittenen Vorstellungen eines spätantiken Geschichtstheologen», *Historia* XXIX, 1980, 356-376.
GOETZ Hans Werner: *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Impulse der Forschung 32, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980.
GOEZ Werner: *Translatio imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkes und der politischen Theorie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tubinga 1958.
GONZÁLEZ BLANCO Antonino: «Las nuevas coordenadas de la polémica pagano-cristiana a fines del siglo IV: el caso de Prudencio», *La religión romana en España*, Symposio organizado por el Instituto de Arqueología «Rodrigo Caro» 1979, Madrid 1981, 417-426.
GONZÁLEZ BLANCO Antonino: «El pensamiento historiológico de San Juan Crisóstomo», *Estudios Históricos* 3, *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1996, 305-319.
GONZÁLEZ BLANCO Antonino: «La configuración del cristianismo como religión cósmica. El testimonio de San Juan Crisóstomo», *AntigCrist* VII, 1990, 607-624.
GRANT R. M.: «The Uses of History in the Church before Nicaea», *Augustinus Magister* III, París 1964, 166-178.
GRUMEL V.: «Du nombre des persécutions païennes dans les anciennes chroniques», *REAug* II, 1956, 59-66.
GUERRAS Maria Sonsoles: «Paulo Orósio e o providencialismo no marco do império Romano», *Classica* II, 1989, 123-133.
HAMMAN Adalbert G.: *La vie quotidienne en Afrique du nord au temps de Saint Augustin*, Hachette, París 1979.
HENARES DÍAZ Francisco: *San Ginés de La Jara. Una aproximación a la religiosidad popular*, Biblioteca Cartagenera de Bolsillo, Madrid 1988.
HINGST G.: *Zur offenen Quellenfrage bei Orosius*, (Diss.) Wien Univ., Viena 1972.
HUBAUX J.: «Saint Augustin et la crise cyclique», *Augustinus Magister* II, París 1954, 943-950.
IBÁÑEZ DE SEGOVIA (Marqués de Mondéjar): *Disertaciones eclesiásticas por el honor de los antiguos tutelares contra las ficciones modernas*, Zaragoza 1681.
IGLESIA ALVARIÑO Aquilino: «Tres escritores romanos de la Gallaecia en busca de su patria», *BracAug* IX-X, Braga 1958-59, 74-84.
INGLEBERT H.: «Les causes de l'existence de l'Empire romain selon les auteurs chrétiens des IIIe-IVe siècles», *Latomus* LIV, 1995, 18-50.

JAKOB-SONNABEND W.: *Untersuchungen zum Nero-Bild in der Spätantike*, Olms-Weidmann, Hildesheim 1990.
JONES Arnold Hugh Martin, MARTINDALE John Robert, MORRIS J.: *The Prosopography of the Later Roman Empire I: A.D. 260-395*, Cambridge University Press, Cambridge 1971, reprinted 1987.
JORDÁN MONTES Juan F.: «La pervivencia del paganismo en el reinado de Honorio (395-423 d.C.)», *AntigCrist* VIII, 1991, 183-199.
KALETSCH Hans: «Zur "Babylonischen Chronologie" bei Orosius», *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum: Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet*, ed. K. Dietz, D. Hennig y H. Kaletsch, Würzburg Selbstverl. des Seminars für Alte Geschichte der Universität Würzburg, 447-472.
KARRER Suzanne: *Der Gallische Krieg bei Orosius*, Geist und Werk der Zeiten 23, Arbeiten aus dem Historischen Seminar der Universität Zürich, Fretz & Wasmuth Verlag, Zurich 1969.
KOCH-PETERS Dorothea: *Ansichten des Orosius zur Geschichte seiner Zeit*, Studien zur Klassischen Philologie IX, Francfort-Berna 1984.
KÖHLER Ulrich: «Zu Orosius», *Philologus* XVII, 1861, 552-555.
KRÜGER G.: «Orosius», *Geschichte der römischen Litteratur* VIII, Munich 1920, 483-491.
LABRIOLLE Pierre DE: *Histoire de la littérature latine chretienne*, Les Belles Lettres, París 1947, 3ª ed. corregida y aumentada por G. BARDY.
LA BONNARDIÈRE A. M.: «Aurelius Augustinus or Aurelius, Augustinus?», *RBen* XCI, 1981, 231-237.
LABUSKE H.: «Die Barbarenproblematik in Ideologie und Propaganda der Spätantike», *Rom und Germaniem, dem Wirken Werner Hartkes gewidmet*, Einführ von J. HERRMANN, Akademie-Verlag, Berlín 1982, 99-108.
LACROIX Benoit: «La date du XIe livre du *De civitate Dei*», *VChr* V, 1951, 121-122.
LACROIX Benoit: «La importancia de Orosio», *Augustinus* II, 1957, 5-13.
LACROIX Benoit: *Orose et ses idées*, Publications de l'Institut d'études médiévales XVIII, Univ. de Montréal, Montreal-París 1965.
LAGARRIGUE Georges: «Orose, "Histoires (Contre les païens)": considérations sur la valeur rhétorique de l'ouvre», *Pallas* 48, 1998, 157-171.
LAISTNER, M.L.W. «Some Reflections on Latin historial Writing in the fifth Century», *CPh* XXXV, 1940, 241-258.
LANCEL Serge: *Saint Augustin*, Fayard, París 1999.
LIPPOLD Adolf: *Rom und die Barbaren in der Beurteilung des Orosius*, (Diss.) Erlangen Univ., 1952.
LIPPOLD Adolf: «Die Darstellung des ersten Punischen Krieges in den "Historiarum adversum paganos libri VII" des Orosius», *RhM* XCVII, 1954, 254-286.
LIPPOLD Adolf: «Orosius, christlicher Apologet und römischer Bürger», *Philologus* CXIII, 1969, 92-105.
LIPPOLD Adolf: «Griechisch-makedonische Geschichte bei Orosius», *Chiron* I, 1971, 437-455.
LIPPOLD Adolf: «Stimmen zur Völkerwanderungszeit. Widerspiegelungen des Umbruchs?», *Information aus der Vergangenheit*, hrsg. von P. NEUKAM, Dialog Schule-Wissenschaft Klass, Spr. & Lit. XVI, München Bayerschulbuchverl, Munich 1982, 64-95.

LIPPOLD Adolf: «Orosius und seine Gegner», en *Hestíasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone* I, Ed. Sicania, Mesina 1986 (1988), 163-182.
LÓPEZ PEREIRA José Eduardo: «Cultura y literatura latina en el Noroeste peninsular en la latinidad tardía», *Minerva* I, 1987, 129-143.
LÓPEZ PEREIRA José Eduardo: *El primer despertar cultural de Galicia. Cultura y literatura en los siglos IV y V*, Santiago de Compostela 1989.
LOT Ferdinand: *La Fin du monde antique et le début du moyen âge*, La Renaissance du livre, París 1927; traducción española de José AMORÓS BARRA: *El fin del mundo antiguo y el comienzo de la Edad Media*, UTEHA, México 1956.
LÖWITH Karl: *Meaning in History*, The University the Chicago Press, Chicago 1954; traducción española: *El sentido de la Historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la Historia*, (trad. de J. FERNÁNDEZ BUJÁN) Aguilar, Madrid (4ª ed.) 1973.
LÜDEMANN Gerd: «Das Judenedikt des Claudius: (*Apg* 18,2)», *Der Treue Gottes trauen: Beiträge zum Werk des Lukas: für Gerhard Schneider*, Herder, Friburgo 1991, 289-298.
LUNEAU Auguste: «Les âges du monde. État de la question à l'aurore de l'ère patristique», *Studia Patristica* V, Berlín 1962, 509-518.
MADOZ José: «Orosio» en *Enciclopedia Cattolica* IX, Ciudad del Vaticano 1952, 365-368.
MADOZ José: «Citas y reminiscencias clásicas en los padres españoles», *Sacris Erudiri Jaarb. voor Godsdienst* V, 1953, 105-132.
MANDOUZE André: *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire. 1: Afrique (303-533)*, Ed. CNRS, París 1982.
MARAVALL José Antonio: «El pensamiento político en España del año 400 al 1300», *CHM* IV, 1957-58, 818-832.
MARCHETTA Antonio: «De Athaulfi verbis ab Orosio in capite 43 "Historiarum adversum paganos libro VII" relatis», *Acta Treverica*, 1981, 121-124.
MARCHETTA Antonio: *Orosio e Ataulfo nell'ideologia dei rapporti romano-barbarici*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Studi Storici, fasc. 174-177, Roma 1987.
MARROU Henri-Irénée: «La théologie de l'histoire», *Augustinus Magister* III, París 1954, 309-312.
MARROU Henri-Irénée: «Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique», *La storiografia altomedievale, 10-16 Aprile, 1969, (Settimane XVII)*, 1970, 59-87.
MARROU Henri-Irénée: *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe-VIe siècle*, Editions du Seuil, París 1977; traducción española de Pilar GARCÍA MARTÍ: *¿Decadencia romana o Antigüedad Tardía. Siglos III-VI*, Rialp, Madrid 1980.
MARTELLI Fabio: «Reazione antiagostiniana nelle *Historiae* di Orosio?», *RSA* XII, 1982, 217-239.
MARTINDALE, John Robert: *The Prosopography of the Later Roman Empire II: A.D. 395-527*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.
MARTÍNEZ CAVERO Pedro: «Los argumentos de Orosio en la polémica pagano-cristiana», *AntigCrist* VII, 1990, 319-331.
MARTÍNEZ CAVERO Pedro: «Virgilio y la historia apologética de Orosio», *VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. II, Madrid 1994, 745-751.
MARTÍNEZ CAVERO Pedro: «Signos y prodigios. Continuidad e inflexión en el pensamiento de Orosio», *AntgCrist* XIV, 1997, 83-95.
MARTÍNEZ CAVERO Pedro y BELTRÁN CORBALÁN Domingo: «Aproximación al concepto de tiempo en Orosio», *AntigCrist* XII, 1995, 255-260.

MARTINS Diamantino: «Paulo Orosio. Sentido universalista da sua vida e da sua obra», *RPF* XI, Actas do I Congreso Nacional de Filosofia, Braga 1955, 375-384.
MASTELLONE Eugenia: «Notorella orosiana: a proposito di *Hist. adv. pag.* VII 7, 9», *BSutdLat* 26 (1), 1996, 39-54.
MAZZARINO Santo: *Aspetti sociali del quarto secolo. Richerche di storia tardo-romana*, L'Erma di Bertschneider, Roma 1951.
MAZZARINO Santo: *La fine del mondo antico*, Milán 1959; traducción española: *El fin del mundo antiguo*, (trad. B. P. L. de Caballero) UTEHA, México 1961.
MAZZARINO Santo: *Il pensiero storico classico*, Bari 1966 (5ª ed. 1974).
MEJEAN E.: *Paul Orose et son apologétique contre les païens*, Thèse présentée à la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg, Estrasburgo 1861.
MENDELS M.: «The five Empires: a Note on a Propagandistic Topos», *AJPh* 102, 1981, 330-337.
MERLIN A.: «Manilius "Tezagam urbem expugnavit atque diripuit" Orose IV 22, 8», *BSNAF*, 1922, 154-157.
MIR José María: «Orosius extrema imperii Romani tempora narrat», *Latinitas* XXIV, 1976, 128-138.
MIR José María: «Orosio y los últimos tiempos del imperio», *Helmantica* XXIX, 1978, 383-397.
MODÉRAN Yves: «Gildon, les Maures et l'Afrique», *MEFRA* CI, 1989, 821-872.
MOLINA GÓMEZ José Antonio: *La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elvira*, Universidad de Murcia, Murcia 2000.
MOMIGLIANO Arnaldo: «The Origins of Universal History», *ASNP*, serie III, 12, 1982, 532-555.
MOMIGLIANO Arnaldo (ed.): *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford University Press, 1963; traducción española de Marta Hernández Íñiguez: *El conflicto entre paganismo y cristianismo en el siglo IV*, Alianza Editorial, Madrid 1989.
MOMIGLIANO Arnaldo: «L'età del trapasso fra storiografia antica e storiografia medievale», *Quinto Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*, Roma 1975, 49-71.
MOMIGLIANO Arnaldo: «Daniele e la teoria greca della successione degli imperi», *RAL* XXXV, 1980, 157-162; traducción española: «Daniel y la teoría griega de la sucesión de imperios», *Páginas hebraicas*, Madrid 1990, 69-76.
MOMMSEN Theodor E.: «St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of *The City of God*», *Journal of the History of Ideas* XII, 1951, 346-374; (también en: *Medieval and Renaissance Studies*, ed. Eugene F. Rice, Jr., Ithaca, Nueva York 1959, 265-298).
MOMMSEN Theodor E.: «Orosius and Augustine», *Medieval and Renaissance Studies*, ed. Eugene F. Rice, Jr., Ithaca, Nueva York 1959, 325-348.
MOMMSEN Theodor E.: «Aponius and Orosius on the significance of the Epiphany», *Late Classical and Medieval Studies in Honor of Albert Mathias Friend Jr.*, Princeton 1955, 96-111; (también en: *Medieval and Renaissance Studies*, ed. E. F. Rice, Jr., Ithaca, Nueva York 1959, 299-324).
MORGAN M.G.: «The Roman Conquest of the Balearic Isles», *CSCA* II, 1969, 217-231.
MÖRNER Theodorus de: *De Orosii vita eivsqve historiarvm libris septem adversvs paganos*, (Diss.), Berlín 1844.

MULDER H.A.: *Phaenomenologische Studien zu Orosius*, Amsterdam 1926.
MÜLLER Heinz: *Die Hand Gottes in der Geschichte. Zum Geschichtsverständnis von Augustinus bei Otto von Freising*, Diss. (masch.), Hamburgo 1949.
MUSSET Lucien: *Las Invasiones. Las oleadas germánicas*, (trad. O. DURÁN) Labor, Barcelona (2ª ed.) 1973.
NELSON L.H.: «Orosius' commentary on the fall of Roman Spain», *CF* XXXI, 1977, 85-104.
NUNES Eduardo: «Romanus, Christianus et homo (Paulo Orósio e a romanização)», *Actas e memorias do I Congreso Nacional de Arqueologia*, Lisboa 1958, 253-261.
NUNES Eduardo: *Paulo Orósio Bracarense. Seu valor Filosófico, Teológico e Literário* (Diss.), Lisboa 1958.
NUNES Eduardo: «Raízes da Lusitanidade em Paulo Orósio?», *BracAug* VIII-IX, 1965, 63-74.
NUNES Eduardo: «Paulo Orósio e a irrupção bárbara», *BracAug* XXII, 1968, 76-80.
OPELT Ilona: «Augustustheologie und Augustustypologie», *JAC* IV, 1961, 44-57.
OBRYCKI Kazimierz: «De vita ac operibus Orosii», *VoxP* 7, 1987, 307-324.
OBRYCKI Kazimierz: «Znaczenie liczbw Historii Pawla Orozjusza» («El significado de los números en la Historia de Orosio»), *RoczHum* 44 (3), 1996, 243-248.
OROZ RETA José: «La retórica augustiniana: clasicismo y cristianismo», *Studia Patristica* VI, Berlín 1962, 484-495; reeditado en *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca 1988, 145-155.
OROZ RETA José: «San Agustín y la cultura clásica», *Helmantica* XIV, 1963, 79-166; reeditado en *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca 1988, 19-72.
OROZ RETA José: «Cristo, el tiempo y la historia, según San Agustín», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 11, 1984, 107-116; reeditado en *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca 1988, 159-168.
ORTA NADAL Ricardo: «La concepción cristiana de la Historia en la Edad Media», *AHAM*, 1951, 99-155.
OTERO PEDRAYO Ramón: «Paisaxes galegos en Paulo Orosio e en Hidácio», *BracAug* XI-XII, Braga 1960-61, 169-172.
PASCHOUD François: *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Bibliotheca Helvetica Romana VII, Roma 1967.
PASCHOUD François: *Cinq études sur Zosime*, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, París 1975.
PASCHOUD François: «La polemica provvidenzialistica di Orosio», *La Storiografia Ecclesiastica nella Tarda Antichità*, Atti del Convegno tenuto in Erice (3-8 XII 1978), Centro di Studi Umanistici, Mesina 1980, 113-133.
PASCHOUD François: «Le mythe de Rome à la fin de l´empire et dans les royaumes romano-barbares», *Passagio dal mondo antico al medio evo: da Teodosio a San Gregorio Magno*, Atti de Convegni Lincei XLV, Roma 1980, 123-138.
PASCHOUD François: «Orosio», en *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*, vol. 2, ed. A. DI BERARDINO, Institutum Patristicum Augustinianum, Ed. Sígueme, Salamanca 1998, 1620-1621.
PAVAN Massimiliano: «Christiani, ebrei e imperatori romani nella storia provvidenzialistica di Orosio», *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore del P. ILARINO DA MILANO*, *Italia Sacra* I, Studi e doc. di storia eccles. XXX & XXXI, Roma 1979, 23-82.

PETERSON Erik: *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935; (reproducido en *Theologische Traktate*, Munich 1951, 49-147); traducción española Agustín Andreu: *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 1999.
PIGANIOL André: *L'Empire chrétien (325-395)*, Presses Universitaires de France, París (2ª ed.) 1972.
PINZONE Antonio: «Paolo Orosio e la storia della Sicilia romana», *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, 3: *Studi tardoantichi*, Ed. Sicania, Mesina 1991, 177-198.
PIZZANI Ubaldo: «Qualche osservazione sul profetismo augusteo nell'interpretazione di Orosio», *Augustinianum* XXIX, *XVII Incontro di studiosi dell'Antichità Cristiana: Sogni, visioni e profezie nell'antico Cristianesimo*, 1989, 423-433.
POLICHETTI Antonio: *Le "Historiae" di Orosio e la tradizione imperiale nella "Storiografia Ecclesiastica" occidentale (311-417 d.C.)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles 1999.
POLTERA Orlando: «Triptyque pagano-chrétien», *Nomem Latinum: mélanges de langue, de littérature et de civilisation latines offerts au professeur André Schneider à l'occasion de son départ à la retraite*; Faculté des Lettres de Neuchâtel, Ginebra 1997, 191-198.
POMA Gabriela: «Provvedimenti augustei su debiti e schiavi nell'interpretazione di Orosio», *RSA* XVI, 1986, 155-164.
RÁBADE NAVARRO Miguel Ángel: «Una interpretación de fuentes y métodos en las *Historias* de Paulo Orosio», *Tabona* VI, 1985-87, 377-393.
RÁBADE NAVARRO Miguel Ángel: «Los dioses y la religión romana en las *Historias* de Paulo Orosio», *Habis* 27, 1996, 225-234.
RAMELLI Ilaria: «Alcune osservazioni sulla teoria orosiana della successione degli imperi», *Invigilata Lucernis* 22, 2000, 179-191.
RAMOS MOTTA CAPITAO Maria Amelia: «Santo Agostinho na obra de Paulo Orósio», *Filosofia* I, Lisboa 1954, 34-40.
RATTI Stéphane: «La lecture chrétienne du "Breviaire" d'Eutrope (9, 2-5) par Jérôme et Orose», *Latomus* 56 (2), 1997, 264-278.
REBENICH Stefan: «Rusticus: ein gemeinsamer Freund von Athaulf und Hieronymus?», *Historia* 42 (1), 1993, 118-122.
RIESCO TERRERO L.: *Epistolario de San Braulio. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla 1975.
RIZZO Francesco Paolo: «Dalla christianitas eusebiana alla antipaganitas orosiana», *Costantino il Grande: dall'antichità all'Umanesimo: colloquio sul cristianesimo nel mondo antico*, Macerata, 18-20 dicembre 1990, a cura di Giorgio Bonamente & Franca Fusco II, Pubbl. della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Univ. degli Studi di Macerata 67, Atti di convegni nº 21, Macerata Univ. 1993, 835-852.
ROCA Y CORNET J.: «Orosio (Pablo)», en *Biografía Eclesiástica* XV, Madrid 1963, 1155-1163.
ROLDÁN José Manuel, BLÁZQUEZ José Mª, DEL CASTILLO Arcadio: *Historia de Roma* II, *El Imperio romano (siglos I-III)*, Cátedra, Madrid 1989.
ROUGÉ J.: «Néron à la fin du IVe et au début du Ve siècle», *Latomus* XXXVII, 1978, 73-87.
RUBIN Zeev: «The Conversion of the Visigoths to Christianity», *MH* XXXVIII, 1981, 34-54.
SAN MARTÍN AGUILAR Leopoldo: *Las ideas políticas en el declinar de Roma: Orosio*, Fundación S-2002, Valencia 1991.
SALINAS DE FRÍAS Manuel: «Tradición y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos», *AntigCrist* 7, 1990, pp. 239-241

SÁNCHEZ ALONSO Benito: *Historia de la historiografía española*, CSIC, Madrid 1941.
SÁNCHEZ SALOR Eustaquio: «La preocupación por la cronología en los primeros historiadores cristianos», *Sodalitas* 2, Rev. de la Sociedad Española de Estudios Clásicos de Granada, Granada 1981, 403-424.
SÁNCHEZ SALOR Eustaquio: *Polémica entre cristianos y paganos a través de los textos. Problemas existenciales y problemas vivenciales*, Akal Clásica, Madrid 1986.
SANTOS YANGUAS Narciso: «La crisis del Imperio romano en Ammiano Marcelino», *MHA* VIII, 1987, 153-174.
SANTOS YANGUAS Narciso: «La concepción de la historia de Roma como sucesión de edades en los historiadores latinos», *CFC* XVII, 1981-82, 173-184.
SAUVAGE H.: *De Orosio*, Thesim Facultati Litterarum Parisiensi proponebat, Lutetiae Parisiorum, París 1874.
SAYAS ABENGOECHEA Juan José: «Concepto funcional de la esclavitud en Orosio» *AHES* III, 1970, 27-40.
SCHNEIDER Theodor (dir.): *Manual de Teología dogmática*, Herder, Barcelona 1996.
SCHÖNDORF Kurt Arthur: *Die Geschichtstheologie des Orosius. Eine Studie zur Historia Adversus Paganos des Orosius*, (Diss.) München Univ., Munich 1952.
SCHÖNDORF Kurt Arthur: «Von der augusteischen zur christlichen Romideologie», *Anregung* XXVIII, Jahrgang Heft 5, September-Oktober 1982, 305-311.
SEGUÍ VIDAL Gabriel: *La carta encíclica del obispo Severo. Estudio crítico de su autenticidad e integridad, con un bosquejo histórico del cristianismo balear anterior al siglo VIII*, Palma de Mallorca 1937.
SENDINO Baldomero E.: «Un topónimo: Medulio en el siglo XII», *Gerión* VII, 1989, 289-296.
SIMONETTI Manlio: «Tra innovazione e tradizione: la storiografia cristiana», *VetChr* 34 (1), 1997, 51-65.
SINISCALCO Paolo: «L´idea dell´eternità e della fine di Roma negli autori cristiani primitivi», *StudRom*, 1977, 1-26.
SINISCALCO Paolo: «Le sacré et l'expérience de l'histoire. Ammien Marcellin et Paul Orose», *BAGB*, 1989, 355-366.
SOLER HUERTAS Begoña, EGEA VIVANCOS Alejandro, GONZÁLEZ BLANCO Antonino: «El culto a San Ginés de la Jara. Perspectivas Histórico-Arqueológicas», *V Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica* (Cartagena 1998), Barcelona 2000, 617-625.
SORDI Marta: «Alessandro e Roma nella concezione storiografica di Orosio», *Neronia IV: Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos*, Actes di IVe Colloque international de la SIEN, Bruselas 1990, 388-395. También en *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone* I, Ed. Sicania, Mesina 1986 (1988), 163-182.
SORDI Marta: *I cristiani e l'Impero romano*, Editoriale Jaca Book, Milán 1983; traducción de Armanda RODRÍGUEZ FIERRO: *Los cristianos y el Imperio romano*, Ediciones Encuentro, Madrid 1988.
SOTOMAYOR Y MURO Manuel: «La Iglesia en la España romana» en *Historia de la Iglesia en España I: La Iglesia en la España romana y visigoda, siglos I-VIII*, BAC, Madrid 1979, 7-400.
STEELE R. B.: «Quintus Curtius Rufus», *AJPh* XXXVI, nº 144, 1915, 402-423.
STEIN Ernest: *Histoire du Bas-Empire I. De l'État romanin à l'État byzantin 284-476)*, ed. francesa por Jean-Remy PALANQUE, París 1959.

STRACK P. L.: «Zur *tribunicia potestas* des Augustus» *Klio* XXXII, 1939, 358-381.
STRAUB Johannes: «Romanus et Christianus. Die gotische Landnahme im Spiegel der christlichen Geschichtsapologetik», *GArb* VI, 1939, 7-9.
STRAUB Johannes: «Christliche Geschicthtsapologetik in der Krisis des Römischen Reiches», *Historia* I, 1950, 52-81.
SUERBAUM Werner: *Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff. Über Verwendung un Bedeutung von res publica, regnum, imperium und status von Cicero bis Jordanis*, Orbis Antiquus 16/17, Münster (2ª ed.) 1970.
SWAIN Joseph Ward: «The Theory of the Four Monarchies. Opposition History under the Roman Empire», *CPh* XXXV, 1940, 4-21.
TANZ Sabine: «Orosius im Spannungsfeld zwischen Eusebius von Caesarea und Augustin», *Klio* LXV, 1983, 337-346.
TEILLET Suzanne: *Des Gots à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*, Les Belles Lettres, París 1984.
TEJA Ramón: *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Istmo, Madrid 1991.
TORRES Amadeu: «Paulo Orósio, historiógrafo romano-bracarense e a sua mensagem neste fim de milénio», *Congresso internacional As humanidades greco-latinas e la civilização do universal. Actas*, Inst. de estudo cláss. da Fac. de Letras, Coimbra 1988, 465-481.
TORRES Amadeu: «No XVI centenário de Paulo Orósio», *Euphrosyne* XVII, 1989, 323-325.
TORRES FONTES Juan: «El monasterio de San Ginés de la Jara en la Edad Media», *Murgetana* 25, 1965, 40-90.
TORRES RODRÍGUEZ Casimiro: «Los siete libros de la *Historia contra los Paganos* de Paulo Orosio», *CEG* III, 1948, 23-48.
TORRES RODRÍGUEZ Casimiro: «Las peregrinaciones de Galicia a Tierra Santa en el siglo V», *CEG* XXXII, 1955, 313-360.
TORRES RODRÍGUEZ Casimiro: «La historia de Paulo Orosio», *RABM* LXI, 1955, 107-135.
TORRES RODRÍGUEZ Casimiro: «Notas preliminares en torno a la historiografía de Orosio», *CEG* XXVI, 1971, 329-336.
TORRES RODRÍGUEZ Casimiro: «Orosio y Numancia», *Celtiberia* XXII, Soria 1972, 203-211.
TORRES RODRÍGUEZ Casimiro: *Paulo Orosio. Su vida y sus obras*, Fundación "Pedro Barrie de la Maza, conde de Fenosa", Colección Galicia Histórica, Santiago de Compostela 1985.
TRIEBER Conrad: «Die Idee der vier Weltreiche», *Hermes* XXVII, 1892, 321-344.
TRUYOL Y SERRA Antonio: «The Idea of Man and World History from Seneca to Orosius and Isidore of Seville», *CHM* VI, 1960-1961, 698-713.
VALLE Carlos DEL: «La carta encíclica del obispo Severo de Menorca (a. 418)», en *La controversia judeocristiana en España. (Desde los orígenes hasta el siglo XIII), Homenaje a Domingo Muñoz León*, Madrid 1998, 63-76.
VAZ DE CARVALHO J.: «Dependerá S. Agostinho de Paulo Orósio?», *RPF* XI, Actas do I Congreso Nacional de Filosofia, 1955, 142-153.
VICIANO Albert: «Optimismo histórico de Eusebio de Cesarea y realismo de Agustín de Hipona», *Scripta Theologica* 27, 1995, 957-967.
VILELLA MASANA Josep: «Biografía crítica de Orosio», *JAC* 43, 2000, 94-121.
VITTINGHOFF Friedrich: «Zum geschichtlichten Selbstverständnis der Spätantike», *HZ* 198, 1964, 529-574.

VOGT Joseph: *The Decline of Rome: the Metamorphosis of Ancient Civilisation*, Londres 1967; traducción española de F. PRESEDO: *La decadencia de Roma. Metamorfosis de la cultura antigua (200-500)*, Ed. Guadarrama, Madrid 1968.
WALBANK Frank Willian: *The Awful Revolution. The Decline of the Roman Empire in the West*, Liverpool University Press, London 1946; traducción española de Doris ROLFE: *La pavorosa revolución. La decadencia del Imperio romano en Occidente*, Alianza Universidad, Madrid 1987 (3ªed.).
WALDHERR Gerhard: «Orosius und die Katastrophe von 426/5 v. Chr.: *neque illa [tempora] nisi irato atque adversato Deo posse tam feliciter perturbari ac permisceri* (2, 18, 5)», *AntTard* 3, 1995, 303-306.
WINKELMANN Friedhelm: «Grundprobleme christlicher Historiographie in ihrer Frühphase: Eusebios von Kaisareia und Orosius», *JÖByz* XLII, 1992, 12-27.
WOTKE Friedrich: «Orosius», Pauly-Wissowa-Kroll, *Realencyclopädie der klassichen Altertumswisenchaft* XVIII, Stuttgart 1959, cols. 1185-1195.
ZECCHINI Giuseppe: «La storiografia cristiana latina del IV secolo (da Lattanzio ad Orosio)», *I Cristiani e l'Impero nel IV secolo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico*, Atti del Convegno (Macerata 17-18 Diciembre 1987) a cura di Giorgio BONAMENTE & Aldo NESTORI, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofía, Univ. Degli Studii di Macerata, 169-194.
ZEILLER Jacques: «L'apparition du mot "Romania" chez les écrivains latins», *REL* VII, 1929, 133-139.

7. EDICIONES Y TRADUCCIONES UTILIZADAS

Ediciones

1. *Commonitorium*: Hemos seguido la edición de Klaus-D. Daur, Brepols, 1985. Esta edición ha sido cotejada con la de Georg Schepss, CSEL, 1889.
2. *Liber apologeticus*: Hemos usado la edición de C. Zangemeister, CSEL, Viena 1882.
3 *Historiae adversus paganos*: Hemos utilizado la edición de K. Zangemeister, CSEL, en la publicación de A. Lippold, Verona 1976, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori. Dicha edición ha sido cotejada –en los textos que se citan– con la más moderna M.-P. Arnaud-Lindet, Les Belles Lettres, París 1990-1991, con la que no presenta variaciones de interés que afecten a los objetivos de este trabajo.

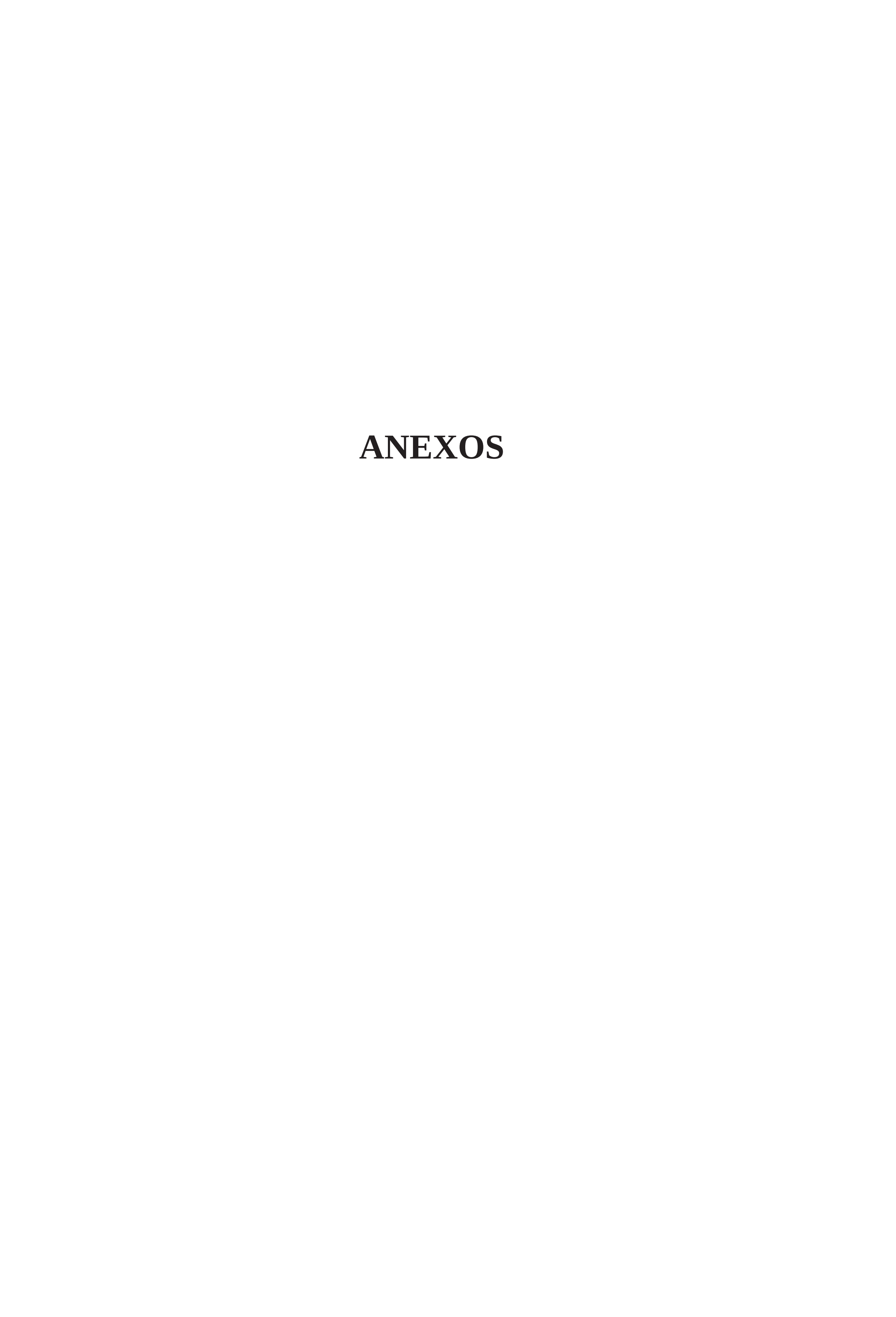
Traducciones

1. *Commonitorium*: Empleamos, con alguna modificación, nuestra versión (colectiva) aparecida en: «El *Commonitorium* de Orosio. Traducción y comentario», *Faventia* 21/1, 1999, 65-83. Dicha traducción la reproducimos en el Anexo II. Seguimos la numeración interna aplicada en ese trabajo.
2. *Liber apologeticus*: Hemos utilizado la traducción de C. Torres Rodríguez, Santiago de Compostela 1985, si bien ocasionalmente se han introducido algunas modificaciones destinadas a mantener la literalidad de los conceptos orosianos.
3. *Historiae adversus paganos*: La traducción de los textos latinos que se ofrece corresponde a una versión personal. En su realización hemos tenido delante las traducciones españolas de E. Sánchez Salor y C. Torres, así como las versiones italiana de A. Bartalucci-G. Chiarini y, particularmente, la traducción francesa de M. P. Arnaud-Lindet, por lo que algunas expresiones empleadas podrían recordarlas. Hemos optado por presentar nuestra propia redacción como la mejor manera, en nuestra opinión, de corresponder a determinados conceptos y expresiones significativas empleadas por Orosio y que son estudiadas en nuestro trabajo.

Otros textos

- Los textos de Agustín y de otros autores eclesiásticos proceden de las ediciones y traducciones publicadas por la Biblioteca de Autores Cristianos. Ocasionalmente hemos introducido alguna modificación puntual en la traducción. Como excepción, las versiones ofrecidas en el Anexo I son personales.
- Las citas en español de textos de autores clásicos, que puedan haberse hecho puntualmente en nota a lo largo del trabajo, corresponden en varias ocasiones a la traducción publicada por la Biblioteca Clásica Gredos.
- Las citas bíblicas proceden de *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1975.

ANEXOS



ANEXO I: TEXTOS EMPLEADOS EN LA BIOGRAFÍA DE OROSIO

(1)

AGUSTÍN: *Ep.* 166, *ad Hieronymum*, (*De origine animae hominis*), 2, (CSEL 44, 545-585). Esta carta-tratado se fecha en los primeros meses del año 415. Agustín la consideraba como un «libro» (titulado *Sobre el origen del alma del hombre*), al que se refiere en su *Ep.* 169, 13. Orosio la lleva consigo desde Hipona hasta Belén y le sirve como carta de presentación ante Jerónimo. Agustín traslada a éste la consulta del presbítero hispano sobre el origen del alma humana y a la vez le expone diversas opciones sobre el mismo tema, solicitando su opinión. Jerónimo es partidario del «creacionismo» de las almas, doctrina sobre la que Agustín tiene reservas pues duda cómo se puede transmitir en ella el pecado original.

2. «*Ecce venit ad me religiosus iuvenis, catholica pace frater, aetate filius, honore compresbyter noster Orosius, vigil ingenio, paratus eloquio, flagrans studio, utile vas in domo Domini desiderans, ad refellendas falsas perniciosasque doctrinas quae animas Hispanorum multo infelicius quam corpora barbaricus gladius trucidarunt. Nam inde ad nos usque ab oceani littore properavit, fama excitus quod a me posset de his quae scire vellet, quidquid vellet audire. Neque nullum cepit adventus sui fructum. Primo ne de me multum famae crederet: deinde docui hominem quod potui; quod autem non potuit, unde discere posset, admonui, atque ut ad te iret hortatus sum. Qua in re consilium vel praeceptum meum cum libenter et obedienter acciperet, rogavi eum ut abs te veniens, per nos ad propria*

«Ha llegado hasta mí un joven religioso, hermano en la paz católica, hijo por su edad, compresbítero nuestro por su dignidad, Orosio, despierto de ingenio, pronto de palabra, entusiasta en su celo, deseando ser un instrumento útil en la casa del Señor para refutar las falsas y perniciosas doctrinas que han quebrantado las almas de los hispanos con mucho más daño que la espada bárbara a sus cuerpos. Desde que llegó hasta nosotros procedente del litoral del océano, se entusiasmó con la fama de que podía escuchar de mí lo que quería saber, cualquier cosa que fuera. Y no puede decirse que su llegada no aportara algún fruto. Primero le he dicho que no crea demasiado en mi fama; después he enseñado al hombre lo que he podido y, lo que no he podido, le he indicado dónde podía aprenderlo y le he ex-

remearet. Quam eius pollicitationem tenens, occasionem mihi credidi a Domino esse concessam, qua tibi scriberem de his quae per te scire cupio. Quaerebam enim quem ad te mitterem nec mihi facile occurrebat idoneus, et fide agendi, et alacritate obediendi, et exercitatione peregrinandi. Vbi ergo istum iuvenem expertus sum, eum ipsum esse qualem a Domino petebam, dubitare non potui».

hortado a que te visitara. Habiendo aceptado en esto mi consejo y mi orden de buen grado y con obediencia, le rogué que a su vuelta regresara a su patria pasando por aquí. Al recibir su promesa, creo que el Señor me ha concedido la ocasión de escribirte sobre aquello que deseo saber por ti. Buscaba a quién enviarte y no encontraba fácilmente al hombre idóneo que tuviera solicitud de servir, alegría de obedecer y hábito de peregrinar. Así pues, cuando traté a este joven, no dudé un instante de que él era el que yo solicitaba del Señor».

(2)

AGUSTÍN: *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*, 1, (CCL 49, 165-178). Se fecha a principios de 415. Libro de respuesta a Orosio sobre la consulta planteada por éste en el *Commonitorium*. Agustín aborda en este escrito las cuestiones origenistas que Orosio le plantea; en cambio, no dice nada sobre el priscilianismo, remitiéndole a sus tratados contra los maniqueos.

1. «*Respondere tibi quaerenti, dilectissime fili Orosi, nec ad omnia debeo, quae in tuo commonitorio posuisti, nec omnino non debeo, ne studium tuum, quod mihi gratissimum est, contempsisse videar et ob hoc intemperanter offendam. Nam in quibusdam opusculis nostris, quae vel legisti, vel legere poteris, multa dicta sunt, quae valeant adversus haeresim Priscillianistarum, quamvis non mihi eos proposuerim refellendos*».

«Te responderé, queridísimo hijo Orosio, a lo que deseas saber; pero no debo hacerlo a todo lo que me preguntas en tu Conmonitorio, ni debo tampoco dejar de hacerlo del todo, ya que parecería que desdeño tu trabajo, sumamente grato para mí, y así te ofendería sin medida. De hecho, en varios opúsculos míos, que has leído o podrás leer, hay muchas cosas que sirven contra la herejía de los priscilianistas, aunque a estos no me haya propuesto refutarlos».

(3)

AGUSTÍN: *Ep.* 169, *ad Evodium*, 13, (CSEL 44, 611-621). Evodio es obispo de Uzala[1205]. La carta se fecha a fines de 415, poco después de la salida de Orosio hacia Palestina. Agustín contesta diversas cuestiones doctrinales que Evodio le había planteado (sobre la Trinidad y sobre la paloma en la cual se ha manifestado el Espíritu Santo), remitiéndole en su respuesta a algunos escritos redactados a instancias de Jerónimo; entre ellos nombra el realizado con ocasión de la visita de Orosio:

1205 Evodio, amigo de Agustín, aparece varias veces en sus obras: *Conf.* IX 12, 31 (muerte de Mónica), en *De quantitate animae*, *De libero arbitrio* y en ocho cartas del epistolario agustiniano (cuatro de Evodio a Agustín y otras cuatro de éste a áquel: *Epp.* 158-164 y 169). Fue obispo de Uzala (África proconsular), participó en varios concilios africanos, entre ellos el de Cartago de 404 contra el donatismo; difundió en el norte de África el culto a las reliquias de San Esteban. Se le atribuye la obra *De fide contra manichaeos*, incluida entre las de Agustín. Murió después de 424. (*PCBE* 1: *Evodius 1*, pp. 366-373).

13. «*Occasionem quippe cuiusdam sanctissimi et studiosissimi iuvenis presbyteri Orosii, qui ad nos ab ultima Hispania, id est, ab Oceani littore, solo sanctarum Scripturarum ardore inflammatus advenit, amittere nolui; cui, ut ad illum quoque pergeret, persuasi. Huic etiam ipsi Orosio, ad quaedam interrogata quae illum de Priscillianistarum haeresi, et Origenis quibusdam opinionibus quas no recepit Ecclesia, permovebant, uno libro non grandi, quanta potui brevitate et perspicuitate, respondi*».

«No he querido perder la ocasión que me proporcionaba Orosio, un joven presbítero muy santo y muy estudioso, que llegó hasta nosotros desde el confín de Hispania, es decir, desde la orilla del océano, inflamado sólo por la pasión de las Santas Escrituras; yo le he persuadido de que prosiguiera viaje hasta aquél [Jerónimo]. Es también a este mismo Orosio al que he respondido en un libro no muy grande[1206], con tanta brevedad y precisión como he podido, sobre ciertas cuestiones que le preocupaban de la herejía de los priscilianistas y sobre algunas opiniones de Orígenes no admitidas por la Iglesia».

(4)

Agustín: *Ep.* 180, *ad Oceanum*, 5, (CSEL 44, 697-700). Se fecha a finales de 416. Agustín responde a las cartas de Océano[1207], discípulo de Jerónimo, comentando la opinión de este último sobre el origen del alma y otras doctrinas teológicas. Por último, alude a cierto libro de Jerónimo que Orosio ha traído de Palestina, le ha dado a copiar y que trata sobre la resurrección de la carne.

5. «*Nescio sane quem librum eiusdem hominis Dei, quem presbyter Orosius attulit, tuaeque Dilectioni describendum dedit, ubi de resurrectione carnis praeclare disputasse laudatur, iam nobis peto non differas mittere*».

«Realmente no conozco el libro de ese hombre de Dios [Jerónimo], el cual ha traído el presbítero Orosio y lo ha dado a copiar a tu dilección; en él se trata con brillantez de la resurrección de la carne; te ruego pues, que no tardes en enviármelo».

1206 Agustín: *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas.*

1207 Océano, perteneciente a una noble familia romana, es amigo de Jerónimo, con el que mantiene correspondencia (*Epp*. 69, 77, 83 y 84) y éste lo tiene en gran estima (*Ep*. 126, 3 = *Ep*. 165 del epistolario agustiniano). Aunque seglar, se muestra conocedor e interesado por los temas eclesiásticos. Es probable que se refugiara en África después de la toma de Roma por Alarico en 410.

(5)

Agustín: *Ep*. 19*, *ad Hieronymum*, 1, (CSEL 88, 91-92; J. Divjak, 1981). Se fecha en mayo/junio de 416. La carta, entre otras cosas, hace referencia a Orosio como portador, desde Palestina, de correspondencia y escritos de Jerónimo para Agustín. Éste afirma que, a través de Orosio, ha sabido *plura* sobre la polémica pelagiana, lo cual indica que el presbítero informó ampliamente a Agustín sobre lo sucedido en la asamblea de Jerusalén (julio de 415) y en el concilio de Dióspolis (diciembre del mismo año). El presbítero en esos momentos se encontraría redactando las *Historiae adversus paganos*.

1. «*Accepi per filium nostrum, civem meum, diaconum Palatinum litteras sanctitatis tuae simul cum alia epistola quam per santum episcopum Lazarum dignatus es mittere. Iam vero acceperam et prius per filium nostrum presbyterum Orosium, ex quo plura cognovi, et ante paucos dies alias litteras tuas per Innocentium presbyterum missas*».

1. «A través de nuestro hijo y mi conciudadano, el diácono Palatino, he recibido la carta de tu santidad, junto con otra epístola que te has dignado enviarme por el santo obispo Lázaro. Ya había recibido otras[1208] anteriormente por medio de nuestro hijo el presbítero Orosio, por quien he sabido muchas cosas, y pocos días antes otra carta tuya enviada por medio del presbítero Inocencio».

(6)

Agustín: *Sermo contra Pelagium (S. 348A)*, 6, (F. Dolbeau, 1995) (*S*. D 30). Se trata de un sermón predicado en mayo/junio de 416 a raíz de las informaciones recibidas de Oriente a través de Palatino (*Ep*. 19*, 1), diacono hiponense que había servido en Tierra Santa, sobre la exculpación de Pelagio en Dióspolis. Agustín explica su relación anterior con Pelagio, al que siempre ha evitado atacar personalmente, pero a quien, ahora por primera vez, acusa de ser el autor de una nueva herejía, de lo que previene a su grey. Según la doctrina pelagiana –denuncia Agustín– no es necesaria la ayuda de Dios para cumplir los mandamientos, siendo suficiente la voluntad humana. En este sermón se nombra también a Orosio, quien había realizado un viaje a Palestina *priore anno* (es decir, en 415), y quien ahora se encontraba de regreso en Hipona (416). La relación entre Orosio y Agustín continua siendo cordial: «*filius meus presbyter Orosius*».

6. «*Nunc vero audivimus eundem ipsum, qui princeps et auctor huius perniciosi dogmatis dicebatur, in orientalibus partibus gestis episcopalibus absolutum et canonicum pronuntia-*

«Ahora verdaderamente hemos oído a ése mismo [Pelagio], que es considerado el principal y el autor de este pernicioso dogma, absuelto y proclamado canónico en las regiones orien-

1208 *Ep*. 134 de Jerónimo a Agustín; Orosio también trae de Palestina una carta de los obispos galos Heros y Lázaro para Aurelio de Cartago, lo que conocemos por una carta de éste al Papa Inocencio (*Epp*. 172 y 175 de la colección agustiniana). Orosio también entrega a Agustín una copia de los *Diálogos contra los pelagianos* de Jerónimo.

tum. Propterea quae illi obiecta sunt, negavit sua esse, et quod per eius doctrinam allii spargere videbantur, non sentire se negavit, sed etiam anathematizavit. Gesta quidem ad nos nondum pervenerunt. Veruntamen, quia solemus ei tamquam servo dei familiariter scribere, ut ipse nobis, priore anno, cum filius meus presbyter Orosius, qui nobiscum est ex Hispania servus dei, isset ad orientem cum litteris meis, scripsi per eundem ad eundem Pelagium, non eum notans litteris meis, sed exhortans audiret a presbytero quod mandavi. Verum autem presbyter locum ipsum ubi ille erat iam illius praedicationibus et fratrum dissensionibus perturbatissimum invenit; inde retulit ad me litteras sancti multumque [pro] nobis pro merito aetatis et sanctitatis et eruditionis venerandi presbyteri Hieronymi, omnibus noti. Hic autem presbyter Hieronymus iam contra illum etiam <librum[1209] *…> liberum arbitrium scripserat, qui et nobis adlatus est. Ille vero, sicut dixi, gestis ecclesiasticis absolutus est, confitens gratiam dei quam videbatur negare et oppugnare disputationibus suis*».

tales[1210] por las actuaciones de los obispos. Porque negó que fuesen suyas aquellas cosas que le fueron expuestas, y lo que otros[1211] parecían divulgar como su doctrina no sólo negó que él lo pensara sino que incluso lo anatematizó. Ciertamente, las actas aún no nos han llegado[1212]. Sin embargo, puesto que solemos escribirle tanto en su condición de siervo de Dios como de forma privada[1213], igual que él a nosotros, habiendo marchado a Oriente el año anterior con cartas mías mi hijo el presbítero Orosio, siervo de Dios, que está con nosotros procedente de Hispania, escribí a través de él a ese mismo Pelagio, no para que le diera cuenta de mis cartas sino exhortándolo a que escuchara del presbítero lo que le había confiado. Sin embargo, el presbítero encontró ya perturbadísimo por sus predicaciones y las disensiones de los hermanos el mismo lugar donde él estaba. Por ello me trajo cartas del santo y muy venerable por nosotros a causa de su edad, santidad y erudición, presbítero Jerónimo, conocido por todos. Este presbítero Jerónimo ya había escrito también contra él, por su libre decisión, "un libro..."[1214] que asimismo nos fue traído. Verdaderamente aquél, como he dicho, ha sido absuelto por las actuaciones eclesiásticas confesando la gracia de Dios que parecía negar y rechazar en sus disertaciones».

1209 F. Dolbeau, «Le sermon 348A...», 1995, p. 56: «verbum *librum* addidi dubitante, post quod lacunam indicavi».

1210 Es decir en el Sínodo de Dióspolis (16-29 de diciembre de 415).

1211 Celestio. Condenado en el sínodo de Cartago de 411.

1212 Agustín había solicitado repetidamente las actas del concilio de Dióspolis a Juan de Jerusalén, pero sin conseguirlas (*Ep*. 179, 7: «Peto etiam nobis transmittere, quibus perhibetur esse purgatus, ecclesiastica gesta digneris»). Por el contrario, las obtiene de Cirilo de Alejandría. *Ep*. 4* 2: «Recolit quantum arbitror sinceritas tua misisse te nobis gesta ecclesiastica habita in provincia Palestina, ubi Pelagius putatus catholicus absolutus est» (año 417).

1213 Agustín, *Ep*. 146. Cuando Pelagio, huido de Roma, recaló en Hipona en 411 escribió a Agustín una carta laudatoria, a la que el obispo respondió con esta breve carta de cortesía. No llegaron sin embargo a entrevistarse. Este escrito, una simple nota, será empleada por Pelagio en Dióspolis.

1214 Sin duda, los *Dialogi contra Pelagianos*.

(7)

Agustín: *De gestis Pelagii* 16, 39, (PL 44, 319-360). Escrito a finales de 416 o principios de 417, al obtener Agustín las actas del concilio de Diópolis (16-29 de diciembre de 415). Las actas, que anteriormente habían sido solicitadas a Juan de Jerusalén, las recibió Agustín de Cirilo de Alejandría[1215]. El obispo de Hipona las analizó en el *De gestis Pelagii*. El concilio de Dióspolis estuvo presidido por Eulogio de Cesarea y había reunido a catorce obispos; no participaron en él los oponentes de Pelagio: los obispos Eros y Lázaro, ni el presbítero Orosio. Del concilio resultó la absolución de Pelagio. No obstante, Agustín comentará a propósito de esto que si bien el monje britano había resultado absuelto, su doctrina, que no había asumido, fue condenada. En este escrito se hace referencia al enfrentamiento personal entre Pelagio y Orosio ocurrido en la asamblea de Jerusalén de julio de 415.

16, 39: «*Nam quidquid dixit episcopus Ioannes de absentibus fratribus nostris, sive coepiscopis Herote ac Lazaro, sive de presbytero Orosio, sive de aliis quorum ibi non sunt nomina expresa, credo quod intelligat ad eorum praeiudicium non valere. Si enim praesentes essent, possent eum fortasse, absit ut dicam, convincere de mendacio, sed forte commemorare, quid forte fuisset oblitus, aut in quo eum fefellerit latinus interpres, etsi non studio mentiendi, certe alienae linguae minus intellectae nonnulla difficultate: praesertim quia non in gestis agebatur, quae, improbi ne mentiantur, boni autem ne aliquid obliviscantur, utiliter instituta sunt. Si quis autem memoratis fratribus nostris ex hoc aliquid quaestionis intulerit, eosque ad iudicium episcopale vocaverit, sibi ut poterunt, aderunt*».

«En cuanto a lo que el obispo Juan dijo de nuestros hermanos ausentes: de los obispos Eros y Lázaro[1216], del presbítero Orosio y de otros que aquí no son nombrados de forma expresa, creo que no se podrá interpretar en perjuicio de ellos. Si éstos hubieran estado presentes, le habrían podido convencer no ya de su falsedad, pero sí de que había olvidado alguna cosa[1217], de algún fallo de memoria, o también de que el traductor latino se confundió, no por un deseo de mentir, sino debido a su conocimiento imperfecto de una lengua extranjera. Pero de aquella reunión[1218] no se levantó acta, la cual ha sido instituida precisamente para no falsear los hechos, para que los malévolos no mientan y los buenos olviden lo actuado. Si por lo allí sucedido alguien quisiera actuar contra nuestros hermanos y convocarlos a un juicio episcopal, ellos se defenderían debidamente».

1215 Agustín, *Ep.* 4*, 2.

1216 Los obispos galos Eros de Arlés y Lázaro de Aix habían escrito un *Lybellus* contra Pelagio que motivó el concilio de Dióspolis. Estos dos obispos, el presbítero Orosio y otros latinos debieron de formar un grupo antipelagiano reunido en torno a Jerónimo.

1217 En su relato de lo sucedido en la asamblea de Jerusalén de julio de 415.

1218 Asamblea de Jerusalén de julio de 415.

(8)

Agustín: *Retractationes* II 44, (PL 32, 648-649). Se fecha en 428. En este escrito Agustín menciona datos ya conocidos por otros documentos pero aporta como novedad una sensación de cierto distanciamiento repecto de Orosio, plasmado en la utilización del indefinido *quidam*[1219]. El cambio de actitud del obispo desde la *Ep.* 19* y el *Sermo contra Pelagium* (416) –escritos en los que le llamaba «hijo»–, es notable.

II 44: «*Ad Orosium, contra Priscillianistas et Origenistas liber unus. Inter haec Orosii cuiusdam Hispani presbyteri consultationi de Priscillianistis, et de quibusdam Origenis sensibus quos catholica fides improbat, quanta potui brevitate ac perspicuitate respondi: cuius opusculi titulus est ad Orosium, contra Priscillianistas et Origenistas. Et ipsa enim consultatio responsioni meae a capite adiuncta est. Hic liber sic incipit: Respondere tibi quaerenti, dilectissime fili Orosi*».

«A Orosio, un libro contra los priscilianistas y origenistas. Entre otras cosas respondí, con tanta brevedad y precisión como pude, a la consulta de Orosio, cierto presbítero hispano, sobre los priscilianistas y sobre las opiniones de Orígenes que rechaza la fe católica. El título de este opúsculo es: *A Orosio contra los priscilianistas y origenistas*. Y he unido la misma consulta en el principio de mi respuesta. Este libro comienza así: “Te responderé, queridísimo hijo Orosio, a lo que deseas saber”».

(9)

Aurelio de Cartago *et alii*: *Ep. ad Innocentium*, (= *Ep.* 175 de la colección agustiniana), 1, (CSEL 44, 652-662). Es una carta sinodal encabezada por Aurelio[1220] y los obispos africanos reunidos en el Concilio de Cartago de 416, dirigida al Papa Inocencio, al que se le informa de la doctrina pelagiana. Se presenta a Orosio como portador desde Palestina de correspondencia de parte de los obispos Eros y Lázaro.

1. «*Cum ex more ad Carthaginensem ecclesiam solemniter venissemus, atque ex diversis causis congregata ex nobis synodus haberetur, compresbyter noster Orosius nobis litteras sanctorum fratrum et consacerdotum nostrorum dedit Herotis et Lazari, quarum formam his constituimus esse subdendam*».

«Como tenemos por costumbre, nos reunimos solemnemente en la iglesia cartaginesa para celebrar un sínodo congregado para tratar diversas causas. Nuestro compresbítero Orosio nos entregó cartas de nuestros santos hermanos y consacerdotes Heros y Lázaro, las cuales decidimos adjuntar a ésta».

1219 G. Fink-Errera, «San Agustín y Orosio», 1956, p. 489, a propósito de «inter haec Orosii, cuiusdam hispani presbyteri...» señala: «no parece haber duda alguna de que, en el idioma de Agustín, el *quidam* tenga un cierto sentido peyorativo».

1220 *PCBE* 1: *Aurelius* 1, pp. 105-127.

(10)

Jerónimo: *Ep.* 134, *ad Augustinum* (= *Ep.* 172 de la colección agustiniana), 1, (CSEL 44, 636-639). Esta carta, ecrita a finales de 415 o principios de 416, es portada por Orosio en su viaje de regreso de Palestina a Hipona. En ella hace referencia a los sucesos difíciles de la polémica con Pelagio, pero sin entrar en detalles.

1. «*Virum honorabilem fratrem meum, filium dignationis tuae, Orosium presbyterum, et sui merito et te iubente suscepi. Sed incidit tempus difficillimum, quando mihi tacere melius fuit quam loqui, ita ut nostra studia cessarent et, iuxta Appium, canina exerceretur facundia. Itaque duobus libellis tuis, quos me nomini dedicasti, eruditissimis et omni eloquentiae splendore fulgentibus ad tempus respondere non potui*» .

«Según su merecimiento y tu mandato, he recibido al presbítero Orosio, hombre honorable, hermano mío e hijo de tu dignación. Pero llegó en un tiempo difícil, cuando para mí era mejor callar que hablar, incluso para interrumpir mis estudios y, según Apio, ejercitar la facundia canina[1221]. Así, no he podido responder a tiempo a tus dos opúsculos[1222], que dedicaste a mi nombre, eruditísimos y resplandecientes de todo el fulgor de la elocuencia».

(11)

Avito de Braga: *Epistula ad Palchonium* (PL 41, 805-808). En diciembre dee 415, Avito, presbítero bracarense[1223], escribe a su obispo de Braga, Palconio (=Balconio), una carta –que porta consigo Orosio desde Jerusalén– junto con un relato latino (*Ep. de inventione corporis S. Stephani martyris*; PL 41, 805) en el que certifica la autenticidad de las reliquias del protomártir Esteban, recién descubiertas en Palestina por Luciano, presbítero de Cafargamala. Avitó entregó las reliquias a Orosio en secreto, es decir, sin el conocimiento del obispo Juan de Jerusalén. Por lo que sabemos, dichas reliquias no llegaron a la península ibérica, quedando depositadas en Mahón. Es improbable que las reliquias que se veneraban en Uzala y otros lugares de África, no documentadas antes de 418, pertenezcan al mismo conjunto que las que Avito entregó a Orosio[1224].

6-8. «*Itaque, beatissimi dilectissimique frates, memoriam vestri incessabiliter agens et tam congruentem ordinantis Dei dispositionem videns, promptus, fui de presbytero cui revela-*

«Y así, santísimos y amadísimos hermanos, llevando incesantemente vuestro recuerdo y observando una pauta de actuación tan conforme a lo ordenado por Dios, anduve presto

1221 Expresión para aludir a una forma de hablar ofensiva y contundente. Puede ser una reminiscencia de Salustio, *Hist*. IV 54; Quintiliano, *Inst. Oratoria* XII 9, 9.

1222 Las *Epp*. 166 y 167 de Agustín.

1223 Avito de Braga, distinto de los dos *Aviti* que aparecen en el *Commonitorium* orosiano (v. apartado III.1 de esta obra), aparece mencionado en las *Epp*. 79, 106 y 124 de Jerónimo.

1224 J. Vilella, «Biografía...», 2000, p. 117, n. 274. Sobre el interés de Agustín por la implantación del culto de Esteban en África: V. Gauge, «Les routes d'Orose et les reliques d'Étienne», 1998, p. 284.

tum fuerat partem aliquam inventi corporis promereri, quam festinato expetitam secretoque perceptam ad vos dirigere non distuli. Quamobrem misi vobis per sanctum filium et compresbyterum meum Orosium reliquias de corpore beati Stephani primi martyris».

para merecer, del presbítero a quien había sido revelado[1225], una parte del cuerpo encontrado, la cual, solicitada urgentemente y recibida en secreto, no me he demorado en dirigírosla. Por esto, os he enviado a través de mi santo hijo y compresbítero, Orosio, las reliquias del cuerpo del bienaventurado Esteban, el primer mártir».

(12)

Severo de Menorca: *Epistula ad omnem ecclesiam*, 4 y 31, (J. Amengual, 1992)[1226]. Escrita a principios de 418. Severo, obispo de Mahón, no menciona el nombre de Orosio, pero nos da noticia de un presbítero que, procedente de Jerusalén, porta las reliquias de San Esteban y que, al no poder continuar su camino a España, tiene la intención de volver a África. Estas reliquias, depositadas en Menorca, sirvieron para la conversión de los judíos de la isla, hecho ocurrido entre el 2 y el 10 de febrero de 418.

4. «*Namque, diebus paene eisdem quibus ego tanti sacerdotii nomen, licet indignus, adeptus sum, presbyter quidam, sanctitate praecipuus ab Hierosolima veniens, Magonae non longo tempore immoratus est, qui, postquam transuehi ad Hispanias, sicut desiderabat nequiuit, remeare denuo ad Africam statuit. Hic beati martyris Stephani reliquias, quae nuper revelatae sunt, cum ad Hispanias portare constituisset, ipso sine dubio martyre inspirante, in memorati oppidi ecclesia collocavit*».

4. «En efecto, casi en estos días en que yo, aunque indigno, he recibido la fama de tan gran sacerdote, un presbítero que, preeminente por su santidad y procedente de Jerusalén, se detuvo en Mahón durante un tiempo no muy largo. Éste, después de no poder pasar a Hispania, como era su deseo, decidió regresar de nuevo a África. Por eso, las reliquias del bienaventurado mártir Esteban, recientemente descubiertas, como había concebido llevarlas a Hispania, las depositó en la iglesia de la mencionada ciudad, lo que hizo sin duda por inspiración del mártir».

31. «*Haec beatitudo uestra die quarto nonarum februariarum, uirtute Domini nostri Iesuchristi arrepta, octo diebus ab eodem consummata esse cognoscat, post consulatum domini Honorii undecimum et Constantii iterum, viri clarissimi*».

31. «Vuestra beatitud sepa que esto[1227] fue iniciado prodigiosamente por el poder de Nuestro Señor Jesucristo el cuarto día de las nonas de febrero, y cumplido por él mismo en ocho días, después del decimoprimer consulado del señor Honorio y segundo de Constancio, varón ilustrísimo».

1225 Luciano, presbítero de Cafargamala, quien había tenido las visiones que condujeron al descubrimiento del sepulcro de Esteban.

1226 J. Amengual, *Els orígens...*, vol. II, 1992, pp. 66-72.

1227 La conversión de los judíos de Menorca.

(13)

Genadio de Marsella: *De vir. ill.* 39 (PL 58, 1080-1081). Escrito a finales del siglo V, el *De viris illustribus* ofrece algunos datos sobre la personalidad de Orosio y sobre el contenido de sus obras. Tiene particular interés por ser la primera biografía de Orosio.

«*Orosius presbyter, Hispanus genere, vir eloquens et historiarum cognitor, scripsit adversus querulos et infamatores Christiani nominis, qui dicunt defectum romanae reipublicae Christi doctrina invectum, libros septem in quibus pene totius mundi temporis calamitates et miserias ac bellorum inquietudines replicans, ostendit magis christianae observationis esse quod contra meritum suum res romana adhuc duraret et pace culturae Dei pacatum retineret imperium. Sane in primo libro describit positionen orbis Oceani interfusione et Tanais limitibus intercisam, situm locorum, nomina, numerum moresque gentium, qualitates regionum, initia bellorum et tyrannidis exordia finitimorum sanguine dedicata. Hic est Orosius qui ab Augustinio pro discenda animae ratione ad Hieronymum missus, rediens reliquias beati Stephani primi martyris tunc nuper inventas primus intulit occidenti, claruit extremo pene Honori imperatoris tempore*».

«El presbítero Orosio, de origen hispano, hombre elocuente y conocedor de las historias, contra los acusadores y difamadores del nombre cristiano –los cuales dicen que el mal del estado romano ha sido producido por la doctrina de Cristo– escribió siete libros, en los que, repasando las calamidades y miserias de casi todo el tiempo del mundo, muestra que el hecho de que, contra su propio mérito, el estado romano todavía durara y retuviera el poder, pacificado gracias a la paz del culto de Dios, era sobre todo por la observancia de la fe cristiana. En el libro primero describe con verdad la posición del orbe delimitado por la interposición del océano y por los límites del Tanais, la situación de los lugares, los nombres, el número y las costumbres de los pueblos, las cualidades de las regiones, los inicios de las guerras y de la tiranía, inaugurada con la sangre de los pueblos vecinos. Este Orosio es el que, enviado por Agustín a Jerónimo para conocer sobre la naturaleza del alma, al volver trajo, el primero en Occidente, las reliquias de San Esteban, el primer mártir, encontradas entonces hacía poco. Brilló casi en los últimos tiempos del emperador Honorio».

(14)

Gelasio, *Decretal* IV, (PL 59, 161). Gelasio (492-496) valora la figura de Orosio, a quien llama *eruditissimus*.

IV. «*Item Orosium virum eruditissimum collaudamus quia valde nobis necessariam adversus paganorum calumnias dignam ordinavit historiam miraque brevitate contexuit*».

«Del mismo modo elogiamos a Orosio, varón muy erudito, porque ha escrito una digna historia contra las calumnias de los paganos, muy necesaria para nosotros y compuesta con una concisión admirable».

(15)

Braulio de Zaragoza: *Ep.* 44, *ad Fructuosum* (L. Riesco Terrero, 1975)[1228]. Braulio, obispo de Zaragoza (631-651), en carta a Fructuoso, presbítero de Braga (*c.* 640), incluye a Orosio entre los personajes ilustres de Galicia. De esta carta nace la hipótesis sobre el pasado priscilianista de Orosio[1229].

«*Cavete autem dudum illius patriae venenatum Priscilliani dogma: quo et Dictinum et multos alios, ipsum quoque sanctum Orosium invenimus fuisse infectum, quamvis postea a sancto Augustino correctum... Provincia namque quam incolitis et Graeciam sibi originem defendit quae magistra est litterarum et ingenii; et ex ea ortos fuisse recordamini elegantissimos et doctissimos viros (ut aliquos dicam), Orosium presbyterum*».

«Por otra parte, guardaos de la doctrina de Prisciliano, en otro tiempo veneno de este país. Hemos hallado que con ella fueron infectados Dictino y muchos otros, incluso el mismo san Orosio, aunque después fue corregido por san Agustín... En efecto, la provincia que habitáis también reinvidica como su fundadora a Grecia, que es la maestra de las letras y del ingenio; y nosotros recordamos que de ella surgieron varones muy distinguidos y sabios, por citar alguno (entre otros), el presbítero Orosio».

1228 *Epistolario de San Braulio. Introducción, edición crítica y traducción*, L. Riesco Terrero, Sevilla 1975, pp. 166-182.

1229 El dato del priscilianismo de Orosio no puede aceptarse; Braulio es una fuente tardía del siglo VII.

ANEXO II: TRADUCCIÓN DEL *COMMONITORIVM*

CONSULTA O CONMONITORIO DE OROSIO A AGUSTÍN SOBRE EL ERROR DE LOS PRISCILIANISTAS Y ORIGENISTAS[1230]

Orosio al santísimo Padre el obispo Agustín.

1.1. Ofrecimiento del informe a Agustín

[**1**] Sin duda ya lo he expuesto a tu Santidad, pero ahora estoy meditando ofrecerte un conmonitorio de lo expuesto, al haber entendido que tal vez estés libre de otras obligaciones de gobierno. Pero, puesto que mis señores e hijos tuyos, los obispos Eutropio y Paulo, llevados por el mismo servicio a la salvación de todos, por el que también yo, como hijo vuestro, soy llevado, ya informaron sobre algunas herejías, pero no las señalaron todas, fue necesario que tomara buena cuenta con rapidez, amontonara en uno solo todos los árboles de las perdiciones, con sus raíces y ramas, y los expusiera al fuego de tu espíritu[1231], a fin de que, una vez hubieras visto el tropel y examinado su maldad, sopesaras qué disposición de firmeza podrías aplicar.

1.2. Petición de consejo

Tú, santísimo Padre, arranca y siega por completo las malignas plantaciones[1232] de ésos, o más bien sus injertos, y esparce la verdadera simiente sobre nosotros, que la regaremos de tus fuentes[1233]. Yo pongo por testigo a Dios y como resultado de tu obra espero que aquella tierra, que ahora, cultivada de forma poco adecuada, muestra ingratos frutos, si la visitas para aconse-

---

1230 *Consultatio sive commonitorium Orosii ad Augustinum de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, ed. K. D. Daur, Brepols, Turnholti 1985, pp. 157-163. La traducción española que seguimos es: P. Martínez Cavero, D. Beltrán Corbalán y R. González Fernández: «El *Commonitorium* de Orosio...», 1999, pp. 65-83; no obstante, respecto a dicha traducción hemos introducido algunas modificaciones puntuales con objeto de intentar conseguir una mayor precisión. Sobre la numeración interna de los párrafos del *Commonitorium*, aquí reproducida, seguimos lo expuesto en ese artículo.

1231 Mt 3, 10 y 7, 19.

1232 Mt 15, 13.

1233 1 Co 3, 7.

jarla y, junto con mi celo[1234], recuperar aquel maná escondido[1235], algún día, pródiga hasta el centésimo fruto, progresará con más libertad gracias a su fertilidad. Ojalá a través de ti el Señor Dios nuestro, a través de ti, digo, santo Padre, a los que castigó con la espada, los enmiende con la palabra.

1.3. Exposición sobre su llegada a África

He sido enviado a ti por Dios; por Él deposito mis esperanzas en ti mientras reflexiono de qué modo sucedió que yo viniese aquí. Sé por qué he venido: salí de mi patria sin quererlo, sin obligación, sin consentimiento, movido por una fuerza oculta, hasta que arribé al litoral de esta tierra; por fin aquí llegué a comprender que se me ordenaba venir hacia ti. No me juzgues insolente si me aceptas como relator veraz. Hazme para mi dilecta dueña el comprador idóneo tras haber encontrado la perla[1236], y no alguien convertido, por un cambio de fortuna, en esclavo fugitivo. Hemos sido lacerado con más gravedad por doctores depravados que por cruentísimos enemigos. Yo te cuento la ofensa, tú ves con claridad el daño; por tanto, sólo resta, con la ayuda de Dios, administrar remedio. Así pues, te referiré brevemente qué enraizamiento del mal tomó cuerpo antes y qué injerto peor prevaleció después.

Exposición de la doctrina priscilianista

2.1. Origen y devenir del alma

[**2**] En primer lugar, Prisciliano fue más desgraciado que los maniqueos, ya que confirmó su herejía también a partir del Antiguo Testamento, al enseñar que el alma, que nace de Dios, procede de un depósito (*promptuarium*), declara ante Dios que combatirá y es instruida con la exhortación de los ángeles[1237]. Desde aquí, descendiendo a través de unos círculos, es capturada por principados malignos, empujada hasta cuerpos diversos conforme a la voluntad del príncipe vencedor e inscrita en éstos como un precepto (*chirographum*). De lo que se servía para afirmar que el poder de los astros (*mathesis*) prevalecía, pretendiendo que Cristo saldó este precepto (*chirographum*) clavándolo en la cruz con su pasión, como el mismo Prisciliano dice en una carta suya:

2.2. La carta de Prisciliano

Esta es la primera sabiduría: reconocer, en los tipos de almas, las naturalezas de los poderes divinos y la disposición del cuerpo. En esto parece el cielo comprometido, y la tierra y todos los principados del siglo parecen, coaligados, superar las disposiciones de los santos[1238]. En efecto, el primer círculo de Dios y el precepto (*chirographum*) divino de las almas que se han de enviar a la carne –fabricado con los consentimientos de los ángeles, de Dios y de todas las almas– lo tienen los patriarcas, que poseen el poder contra la obra de la milicia zodiacal (*formalis militiae*), y lo demás.

1234 K. D. Daur: apud me. En cambio, G. Schepss: apud te.

1235 Ap 2, 17.

1236 Mt 13, 45-46.

1237 K. D. Daur: Instrui adhortatu angelorum. En cambio, G. Schepss: instrui adoratu angelorum.

1238 K. D. Daur: omnesque principatus saeculi videntur adstricti sanctorum dispositiones superare. G. Schepss: omnesque principatus saeculi videntur adstricti; sanctorum vero dispositiones superare.

2.3. Especulaciones astrológicas: sujeción de las partes del alma a los patriarcas y de las partes del cuerpo al zodiaco

Así, transmitió la doctrina de que los nombres de los patriarcas eran las partes del alma, porque Rubén estaba en la cabeza, Judá en el pecho, Leví en el corazón, Benjamín en los muslos, y así sucesivamente. Por otro lado, enseñó que los signos del cielo han sido dispuestos en las partes del cuerpo, es decir, el carnero en la cabeza, el toro en la cerviz, los gemelos en los brazos, el cangrejo en el pecho, etcétera, pretendiendo que las tinieblas se comprendieran en cierto modo como eternas y que de ellas surgió el Príncipe del mundo.

2.4. Memoria apostolorum: interpretadión de la parábola del sembrador

Y probando esto mismo en un libro que se titula *Memoria apostolorum*, donde, al parecer, el Salvador es interrogado en secreto por los discípulos y, de la parábola evangélica que dice salió el sembrador a sembrar[1239], enseña que no fue bueno el sembrador, ya que si hubiese sido bueno, no habría sido negligente, ni habría arrojado la semilla junto al camino, en pedregales o en lugares incultos, queriendo dar a entender que éste era el sembrador que esparcía las almas cautivas por los diversos cuerpos según su arbitrio.

2.5. Memoria apostolorum: origen de la lluvia y del trueno

En este libro también se dicen muchas cosas del Príncipe de las sustancias húmedas y del Príncipe del fuego, queriendo dar a entender que todas las cosas buenas se hacen en este mundo con el artificio de Dios, y no con su poder. Dice así que la luz es una virgen que Dios, queriendo dar la lluvia a los hombres, muestra al Príncipe de las sustancias húmedas, para que éste, al desear cogerla, excitado, sude copiosamente y produzca la lluvia y, al haber sido rechazado, de su mugido surja el trueno.

2.6. Doctrina trinitaria

Además mencionaba la Trinidad con un solo nombre, pues sostenía la unión sin existencia ni propiedad algunas, y, quitado el «y», enseñaba que este Padre, Hijo, Espíritu Santo era Cristo único.

Exposición de la doctrina origenista

3.1. Viaje de los dos Avitos e introducción de la doctrina de Orígenes y Victorino

[**3**] Entonces, dos conciudadanos míos, Avito y el otro Avito, cuando ya la verdad sola había desnudado por sí misma tan torpe confusión, partieron en peregrinación. Uno marchó a Jerusalén y el otro a Roma. A la vuelta, uno trajo a Orígenes y el otro a Victorino. De estos dos, uno cedió a favor del otro, pero ambos condenaron a Prisciliano. Conocemos poco a Victorino,

---

1239 Mt 13, 1-9.

porque, incluso casi antes de la edición de sus obras, el partidario de Victorino se pasó a Orígenes. Así, tomadas de Orígenes, comenzaron a ser propuestas numerosas teorías jactanciosas, que, a la menor ocasión, la verdad misma cercenaba.

3.2. Creación de la nada. La voluntad de Dios no es la nada

En efecto, aprendimos sobre la Trinidad una doctrina bastante sana; que todo lo que se ha creado, ha sido creado por Dios, que todo era muy bueno y que ha sido hecho de la nada, y a partir de aquí explicaciones de las Escrituras bastante prudentes. Todo esto fue recogido al punto por los sabios, con una purga exhaustiva de lo original. Permaneció sólo la ofensa sobre «de la nada». Tenían la convicción de que el alma existía, pero no se les podía persuadir de que había sido creada de la nada, ya que argumentaban que la voluntad de Dios no puede ser la nada. Esta creencia aún hoy tiene alguna vigencia.

3.3. Difusores de la doctrina origenista

Esos dos Avitos, y con ellos San Basilio el Griego, que enseñaban estas doctrinas con muchísima fortuna[1240], divulgaron algunas no ortodoxas de los libros del mismo Orígenes, como ahora comprendo bien.

3.4. Presencia real del mundo en el Logos

En primer lugar, que todas la cosas, antes de que aparecieran creadas, siempre lo estuvieron en la sabiduría de Dios, y lo decían con esta frase: cualquier cosa que hizo Dios, no comenzó haciéndola.

3.5. Origen, naturaleza y destino de ángeles, almas y demonios

Después dijeron que el origen de ángeles, principados, potestades, almas y demonios era uno solo, y era también una sola su sustancia, y que al arcángel, al alma o al demonio les fue concedido un grado por la cualidad de sus méritos, sirviéndose de esta otra frase: la culpa menor mereció mayor grado.

3.6. Purificación de los espíritus en el mundo

Dijeron también que el mundo fue hecho lo último, para que en él se purificaran las almas que con anterioridad habían pecado.

3.7. Eternidad de las penas del infierno. Apocatástasis

Predicaron que el fuego, indudablemente eterno, con el que los pecadores son castigados, ni es fuego verdadero ni eterno, al decir que se llamó fuego al castigo de la propia conciencia, y en cuanto a «eterno», según la etimología griega, no significa «perpetuo», incluso se añadió un

1240 G. Schepss lee *beatissime* como vocativo, mientras que K. D. Daur lo interpreta como adverbio.

testimonio latino, porque se dijo: detrás de eterno se puso *in aeternum et in saeculum saeculi*[1241]; y que así, todas las almas de los pecadores, después de la purificación de la conciencia, han de volver a la unidad del cuerpo de Cristo. Quisieron incluso aseverarlo del diablo, pero no pudieron, ya que afirmaron que, como la sustancia buena que hay en él es imperecedera, una vez consumida totalmente su malicia, la sustancia del diablo alguna vez podrá salvarse.

3.8. Naturaleza del Hijo

Sobre el cuerpo del Señor divulgaron que el Hijo de Dios, como hasta llegar a nosotros después de tantos miles de años no estuvo ocioso, sino que predicó la remisión de ángeles, potestades y todos los seres superiores, asumiendo la cualidad de la forma de aquellos a los que visitaba, tomó consistencia mediante la apariencia de la asunción de la carne hasta hacerse palpable, poniendo fin a esto con su pasión y su resurrección, hasta que, al volver de nuevo al Padre, con la ascensión lo atenuó; así, ni su cuerpo fue jamás abandonado, ni el reinado de Dios se circunscribe a ningún cuerpo.

3.9. Cosmología: racionalidad de los astros

Decían también que el sol, la luna y las estrellas debían comprenderse como criaturas sujetas a corrupción y sin voluntad; y que éstas no eran fulgores elementales, sino racionales potestades, y, sin embargo, ofrecían servicio a la corrupción a causa de aquél que las sometió en la esperanza[1242].

4. Ofrecimiento del informe y petición de remedio

[**4**] He expuesto con brevedad esto, como pude retenerlo, para que, una vez hayas conocido todas las enfermedades, te apresures a suministrar el remedio. La verdad de Cristo está en mí[1243], y por la venerable reverencia a tu Santidad no osaría ser insolente si no hubiera comprendido que tú, por evidente juicio y orden de Dios, fuiste elegido, y yo enviado, para poner remedio a un pueblo tal y tan grande, al que, así como en su condición de pecador le fue impuesta una herida, así también después de la herida se le debe una cura. Dígnate acordarte de mí, santísimo Padre, y de los muchos que conmigo esperan tu palabra como el rocío, para que descienda sobre ellos.

1241 Sal 9, 6 y 10, 16.
1242 Rm 8, 20.
1243 2 Co 11, 10.

El pensamiento histórico y antropológico de Orosio, **Antig. crist. (Murcia) XIX, 2002, págs. 345-374**

MATERIALES TARDORROMANOS CON EPIGRAFÍA Y SIMBOLOGÍA CRISTIANA PROCEDENTES DE BUGÉJAR (PUEBLA DE DON FADRIQUE, GRANADA)

JESÚS FERNÁNDEZ PALMEIRO *
DANIEL SERRANO VÁREZ **

RESUMEN

En este artículo damos a conocer nuevos materiales con signos epigráficos procedentes del yacimiento de Bugéjar en Puebla de D. Fadrique (Granada), y hacemos una interpretación distinta de algunos signos a la publicada en el número X de esta revista.

Esta nueva interpretación confirmaría más claramente la existencia de alguna necrópolis, iglesia, martyrium u otro edificio de carácter religioso que se remontaría a los inicios del cristianismo en la zona.

Palabras Clave: Epigrafía, necrópolis, iglesia, martyrium y cristianismo.

ABSTRACT

This paper presents new materials with epigraphic signs coming from Bugéjar archaeological site, in Puebla de D. Fadrique (Granada). Some signs are given a different interpretation from the one published in number X of this publication.

This new interpretation would confirm more clearly the existence of a necropolis, church, martirium or other religious building, which would date back to Christianity´s origins in the area.

Keywords: Epigraphy, necropolis, church, martyrium and christianity.

* C/ Mayor, 74, 3º. Alcantarilla (30820).
* C/ Cartagena, 29, bajo, A. Alcantarilla (30820).

En el volumen X de esta revista publicamos un artículo en el que dábamos a conocer unos materiales que abarcaban desde la prehistoria hasta la época tardorromana de un yacimiento que se encontraba en la cortijada de Bugéjar, en Puebla de D. Fadrique (Granada). Dentro de los materiales destacaban, por su singularidad, un conjunto de fragmentos de tégulas, ímbrices y plaquetas con signos epigráficos [1].

Queremos retomar de nuevo el trabajo para dar a conocer algunos aspectos del terreno que nos han llamado la atención, estudiar nuevos materiales y hacer una reinterpretación de alguno de los signos publicados.

EL YACIMIENTO

Dado que en nuestro anterior estudio dimos las características de la zona y la descripción de los puntos con interés arqueológico de Bugéjar, tan solo nos limitaremos a indicar que los restos que aquí presentamos proceden de una suave loma próxima a la fuente, que señalábamos con la letra B en la figura 2 (abajo).

RESTOS CONSTRUCTIVOS

En el terreno donde se encuentra el yacimiento nos ha llamado la atención un hueco, situado en la parte alta de la ladera que desciende hacia la fuente, de forma rectangular de 9 x 6 m, que pudo haber sido hecho intencionadamente y que está rodeado y lleno de piedras calizas sin escuadrar, que parecen seguir la disposición rectangular del hueco. Unas han sido acumuladas por el tractor al labrar una pequeña parte de la cima. En la pared de la zona norte del hueco se aprecia el corte de la roca. Junto a la acumulación de piedras del lado sur hay indicios de lo que creemos sería un muro (lám. 2, arriba).

Alejados unos metros del hueco aparecen bloques de arenisca escuadrados, cuyas dimensiones ya dimos en nuestro anterior trabajo. Destaca el de lámina 3 (arriba), que en una de sus caras presenta un relieve en forma de rectángulo, que se eleva sobre la superficie apenas unos cms. y con un hueco en su interior también rectangular y rematado por un lado curvo. Podía ser un saliente para encajar con otro bloque, aunque la forma no parece la más adecuada para realizar un encaje. También pudo pertenecer a parte de un relieve. Gómez Villa señala la posibilidad de que fuese el brazo de una cruz visigoda del siglo VII[2]. Las superficies están desgastadas, excepto la que presenta el relieve, lo que se debería a que estuvo más protegida o encajada.

Otro de los bloques presenta un saliente en forma de ortoedro en una de sus caras (lám. 3, abajo).

Entre las piedras del hueco encontramos un fragmento de ladrillo curvo con agujeros en la parte cóncava, que no llegan a traspasar.

Se han encontrado fragmentos de mármol (lám. 2, abajo). Algunos de ellos son delgados, de unos 8 mm. de grosor y pudieron ser usados como revestimiento.

---

1 Fernández, J. y Serrano, D., «Fragmentos de tégulas, ímbrices y ladrillos con restos epigráficos procedentes de Bugéjar (Puebla de D. Fadrique, Granada)», *Antigüedad y Cristianismo* X, 1993, 625-652.

2 Gómez, A., *Presencia arqueológica del cristianismo en Murcia,* Murcia, 2002, 143.

NUEVOS MATERIALES

Cerámica

La cerámica recogida en esta segunda prospección no aporta nuevos datos, ya que en líneas generales coincide con las que dimos a conocer. No obstante las vamos a detallar, para ampliar el número de formas y motivos decorativos.

T. S. Sudgálica

Hay un fragmento decorado: debajo de una línea ondulada horizontal hay una trifoliácea hacia la derecha y, más abajo, parte del cuerpo de un animal.

T. S. Hispánica

Las formas que se han podido determinar son: Mezq. 4, con tres fragmentos, Mezq. 17, con uno, Drag. 15/17, con tres y Drag. 27, con otros tres.

Un fragmento de base decorado que, en su superficie interior, lleva unas líneas incisas, curvas, que salen del punto central.

Informes hay 36 fragmentos.

Las características de sus pastas y barnices hace que estimemos que son de fabricación tardía.

T. S. Clara A

Entre las formas reconocibles hay un fragmento de Hayes 2/3; tres de Hayes 9, de los que se representan dos en lámina 14, nº 1 y 2; cuatro de Hayes 23, uno de ellos es borde, los otros de base.

Informes hay siete. Uno, de base, lleva restos de un grafito.

T. S. Clara D

Las formas que se identifican son la Hayes 45 (Lám. 14, nº 5), 67 y 196, con un ejemplar cada una.

Hay dos fragmentos de base de fuentes con decoración impresa:

- En el de lám. 14, nº 7, hay dos suaves acanaladuras paralelas al centro y una palmeta ovalada.
- En el de 14, nº 3, la decoración de su parte central sigue una disposición radial: se aprecia un trébol formado por 3 círculos, uno de ellos con 2 trazos, y un vástago del que salen, a ambos lados, cortos trazos. A su derecha, incompletos por la rotura, hay parte de 2 dobles círculos en sentido vertical. A continuación lleva 2 anchas y suaves acanaladuras tras las que hay un cuadrado que, en su interior, lleva una trama de damero en diagonal. A ambos lados, enmarcadas en doble círculo, hay rosetas cuatripétalas con circulillos entre sus pétalos. A continuación otra acanaladura, semejante a las anteriores.

Informes hay 5 fragmentos.

T. S. Hispánica Tardía Meridional (T.S.H.T.M.)

Esta variedad cerámica ha sido últimamente estudiada por Orfila[3], cuya clasificación tipológica seguimos aquí. Su sistematización ha sido un paso adelante, ya que recibía diversos nombres y sus formas tenían clasificaciones distintas.

Su pasta es de buena calidad, con superficies de tonalidad rojizo-anaranjada. En algunos casos lleva, paralela al borde, una franja grisácea. En los fragmentos que presentamos sólo hay uno, el de lám. 14, nº 13, que tiene una zona de esa tonalidad, pero que no es horizontal y está distribuida irregularmente.

El barniz está muy diluido.

Su núcleo suele ser del mismo color que las superficies, excepto algunos casos en que es gris, como ocurre en los fragmentos de lám. 14, nº 6 y 13.

En la mayoría de los casos están decorados, en una o las dos superficies, con motivos triangulares, ovalados y romboidales, realizados con buril.

Los fragmentos que aquí damos a conocer son:

- Forma 1, los de lám. 14, nº 4, 6, 8 y 11, y otros dos no representados: uno decorado con motivos ovales y otro que, en el labio, lleva una rebaba ondulada.
- Forma 2, el de lám. 14, nº 13.
- Forma 9, el de lám. 14, nº 10 y otro, sin representar, liso.

Sin que se pueda determinar la forma están los de lám. 14, nº 9 y 12, y otro, sin representar, decorado con triángulos.

Común

- Ánfora de saco; boca en anillo simple, vuelto hacia afuera. En el labio lleva un friso de impresiones ovaladas de pequeño tamaño.
- Fragmento de cuenco con borde horizontal. Tipo 4 de Vegas.
- Fragmento de borde engrosado con inicio de cuerpo que sería cilíndrico; paralelo al borde lleva un baquetón con ondulaciones producidas por impresión de digitaciones.

Medieval

- Fragmento de asa de gran tamaño con forma de jota invertida; coloración gris en superficies y núcleo; desgrasante de gran tamaño. Sobre la superficie lleva dos líneas rectas, incisas, que se cruzan formando una equis.

No vascular

- Pondus troncopiramidal de 83 mm de altura y perforación en el tercio superior. Sus superficies son muy rugosas.

---

3 ORFILA, M., «Terra Sigillata Hispánica Tardía Meridional», *Archivo Español de Arqueología*, 66, 1993, 125-147.

4 NAVASCUÉS, J. Mª, «De epigrafía cristiana extremeña. Novedades y rectificaciones», *Archivo Español de Arqueología*, 69, 1947, 280 y 288 a 290.

INTERPRETACIÓN DE LOS SIGNOS EPIGRÁFICOS

Los nuevos materiales que ahora estudiamos, que aparecen en láminas 8 a 13, presentan las mismas características de los descritos en nuestro anterior trabajo.

En varios de los fragmentos publicados y en otros que damos a conocer, aparece la A mayúscula. Unas se caracterizan por llevar un trazo horizontal sobre el vértice superior, mientras que el transversal aparece en forma de ángulo. Todos los extremos de los trazos están rematados por pequeños triángulos (lám. 4 y 6, abajo). Los fragmentos de lámina 9 y el de lámina 13 (arriba derecha) creemos que son los remates triangulares de estas mismas letras. También el ángulo que aparece en lámina 12 correspondería al trazo transversal de una A como las anteriores.

Otra, más pequeña y que parece junto a un trazo curvo de otra letra, se realizó con el trazo transversal recto, como se puede apreciar en lámina 7 (abajo a la izquierda).

La que aparece en el fragmento de lámina 8 (arriba), parece ser una variante en las que se mezclan características de las anteriores: el tamaño es mediano y aparece con el trazo transversal recto, mientras que el que hay horizontal, sobre el vértice, ocupa sólo la parte derecha y no está rematado por triángulos.

Según Navascués, las características que presentan estas letras son típicas de la época tardorromana y visigoda[4]. Este autor hace un estudio de la evolución de la letra A en las inscripciones de Mérida. Data las que presentan los remates triangulares de los extremos, el trazo horizontal sobre el vértice y el trazo angular entre los lados, en el año 405[5].

El gran tamaño de la letra que aparece en los fragmentos de láminas 4, 6 (abajo), 9 y 12, nos hace pensar que sería la única que llevaría la tégula, por lo que su interpretación tendría que ser por sí misma.

Pensamos que este signo se corresponde con la letra Alfa, de clara simbología cristiana, pues se usa, junto con la Omega, para indicar que Dios y Jesucristo eran el principio y el fin de todas las cosas, como podemos apreciar en el Apocalipsis (*Apc.* 1, 8; 21, 6; 22, 13).

Este sentido metafórico de las letras alfa y omega ha perdurado hasta la actualidad. Eran ya usados por los primeros cristianos, que los escribían o grababan en las tumbas y en las iglesias y se siguieron usando en época medieval. Podemos encontrar estos signos en las pinturas de las iglesias románicas, junto al Pantocrator. Así una A similar a la que hay en las tégulas aparece como el alfa, junto a la figura de Jesucristo, en las pinturas de la iglesia románica de San Clemente de Tahull, en el Pirineo catalán[6].

También una A semejante se puede ver en una pintura mural del ábside central de la cripta de la catedral de Anagni (Italia), aunque no sabemos si el significado sería el de «alfa»[7].

Otras posibles interpretaciones de la A podían ser *Annus* (año), *Anno* (en el año) y *Anima* (alma).

En el fragmento de tégula de lámina 13 (arriba izquierda) se conserva la parte alta de la «P» de un crismón. En el ángulo inferior derecho hay restos del trazo de la «X».

En la tégula de lámina 5 aparecen varias letras. En nuestro trabajo anterior indicábamos que estos signos podían estar enmarcados dentro de una cartela rectangular. Pensamos que esta interpretación es errónea y que la línea horizontal que hay sobre las letras no correspondería a una cartela, sino a un signo de abreviatura latina, que estaría colocado sobre SCI. Las otras dos letras que quedan a la izquierda, la I y la C, formarían parte de otra palabra que estaría incompleta por la rotura.

---

5 López, M., «La escritura y el libro en España durante la dominación del pueblo visigodo», *Historia de España*, dirigida por R. Menéndez Pidal, III, Madrid, 1988, 409 y fig. 154.

6 Pijoan, J., «Arte románico en España», *Historia del Arte*, III, Madrid, 1975, 275.

7 Sureda, J., «La Edad Media. Románico Gótico», *Historia Universal de Arte*, Barcelona, 1985.

El significado de la abreviatura SCI es el de *Sancti*[8], que si estuviera en nominativo plural se traduciría como «los santos» y caso de estar en genitivo singular sería «del santo».

La palabra incompleta que queda a la izquierda podría corresponder a HIC, que se representa con una H en la fórmula abreviada HSE, que se encuentra en numerosas lápidas romanas, con el significado de «aquí yace» o «aquí está enterrado».

De este modo la interpretación de las letras de la tégula podía ser la de (H)IC SANTI, que podríamos traducir como «aquí los santos» o «aquí del santo». Debajo de las letras anteriores hay otras, pero la rotura no permite interpretarlas, aunque el trazo horizontal más largo podía ser indicativo de otra abreviatura.

En el ímbrice de lámina 6 (arriba), aparecen dos líneas de signos. En la línea inferior se ven tres letras que interpretábamos como INI, indicando que podían ser parte de una palabra, quizás (DOM)INI. En la línea superior hay otros signos. Uno de ellos creemos que podía ser el de una q minúscula. Las letras minúsculas se utilizaron como siglas en documentos de época romana, sin estar seguidas de puntos ni separadas por espacio. A su izquierda aparece un trazo vertical, que de ser también una minúscula podía pertenecer a una r o una f, de manera que si fuesen siglas podría leerse como fq o como rq, que significarían «filius quondam» o «relicta quondam». *Quondam* se traduciría como «un día», «una vez», «en otro tiempo» y las otras dos palabras, *filius* como «hijo» y *relicta* como «abandonada» o «descuidada». Si rq se tomase también como una abreviatura podía ser «require», cuyo significado es de descansar, que ha perdurado hasta la actualidad en fórmula funeraria R.I.P., «descanse en paz».

Para el fragmento de lámina 7 (abajo, derecha), dábamos la interpretación de tres signos CIS. Ahora añadimos la posibilidad de que, al colocarlo en posición invertida, correspondiera a una S y una D. Tanto una como otra interpretación no aparecen entre las siglas o abreviaturas. Solamente si la SD fuese acompañada de una M podía ser abreviatura de SECUMDUM[9].

Para el fragmento de lámina 7 (arriba, izquierda), señalábamos que podía ser una E. Creemos que, si se cambiase la posición, podía interpretarse como tres trazos verticales con uno horizontal encima, lo que indicaría la presencia de un numeral. Uno de los motivos que nos lleva a pensar en esta posibilidad es que los trazos verticales no llegan a unirse con el horizontal, cosa que sí ocurre en otros de los fragmentos, que ya presentamos en nuestro artículo anterior.

De ser un numeral podía interpretarse como «tertium». También el trazo horizontal indicaría que el número de abajo quedaría multiplicado por mil, siendo entonces su valor 3.000.

Se ha indicado otra posibilidad, que se pudiera leer como ITI o IYI[10].

El fragmento de lámina 7 (abajo, izquierda), en caso de ser una abreviatura compuesta por una P y una A, tendría varios significados, entre ellos: PUPILLA (niñita, menor), PAGANI (aldeanos, rústicos, paganos), PATER (padre), PASSIO (pasión, sufrimiento, martirio), PACE (en la paz), PATRIS ACTIO (acción del padre), PIUS AUGUSTUS (piadoso augusto), POSUIT ARAM (colocó el altar).

El fragmento de lámina 8 (abajo) es un fragmento de tégula con un trazo recto que, por su longitud, podía corresponder a uno de los trazos laterales de la letra A.

---

8 Salas, J.; Esteban, J.; Redondo, J. A.; y Sánchez, J. L., *Inscripciones romanas y cristianas del Museo Arqueológico provincial de Badajoz*, Badajoz, 1997, 94.

9 Millares, A., *Tratado de Paleografía española*, Madrid, 1983; Álvarez de la R., *Signos y abreviaturas latinas con su significado por orden alfabético de un catálogo de las abreviaturas*, Georg, Olms, Hildesheim, 1878.

10 Gómez, A., *op. cit.*, 142.

En lámina 10 (abajo) hay un fragmento de tégula en el que se aprecian dos trazos curvos encima de los cuales hay otro recto, que podía indicar la presencia de una abreviatura. En caso de que fuese OC correspondería a OCCASUS, OCCISUS[11]. Su significado sería caída, muerte, muerto, mortificado.

En lámina 10 (arriba) vemos un fragmento de tégula con reborde en el que se aprecia un trazo curvo.

En lámina 11 (arriba) hay un fragmento de ímbrice en el que se aprecian unos trazos que no hemos podido identificar con ninguna letra. Guarda cierto parecido con un signo de abreviatura que aparece en el epitafio de Sthefanus de Mérida, del año 552. Según Navascués podía ser una esquematización de hoja de hiedra o interpretación epigráfica de algún signo de la escritura cursiva[12].

En lámina 11 (abajo) se ve otro fragmento de ímbrice con trazo vertical recto.

En lámina 13 (abajo derecha) en un fragmento de ímbrice se ha hecho un trazo vertical largo, que parece prolongarse con otro más corto. A sus lados hay otros dos trazos también cortos. En la parte derecha hay restos de otro signo. No hemos podido encontrar su significado.

Por último, para el fragmento de lámina 7 (arriba, derecha), dábamos la interpretación de MR, para la que no encontramos significado entre las abreviaturas. También señalábamos la gran semejanza con lo que Navascués interpretaba como M-A-R, en el epitafio de Fortuna, encontrado en Mérida y que correspondería a *martias*, referente a las calendas de marzo[13]. Otros significados de MAR podían ser *maritus*, *martir* y *martyrium*, que se traducirían como marido, mártir y sepulcro de un mártir. Una posibilidad más es que fuesen NR, que podía ser *noster* que significaría nuestro.

En lámina 13, abajo izquierda, en un fragmento de tégula, se aprecia un trazo horizontal, posiblemente indicando una abreviatura. Debajo hay unas letras incompletas que podían interpretarse como NI. Creemos que serían el final de la inscripción, pues en la parte derecha se aprecia como empieza a subir el reborde de la tégula.

POBLAMIENTO

El poblamiento romano en Puebla de D. Fadrique fue muy importante, como prueba la aparición de numerosos yacimientos con vestigios de este período, recogidos en el mapa de la lámina 1.

Dado que nuestro trabajo lo centramos en época tardorromana, sólo haremos referencia a los asentamientos que aún perduraban en esta época y que han proporcionado cerámica clara D y las denominadas por Orfila como «Terra Sigillata Hispánica Tardía Meridional». Unos son de mayor entidad, como Lóbrega, Pedrarias, Castellones, Molata de Casas Viejas, Cortijo de la Merced, Reolid, Casa Moya o El Duque, este último yacimiento ya publicado por nosotros[14]. A ellos hay que unir un conjunto de villas que se extendían tanto por la zona del Campo de Bugéjar como por otros puntos del término municipal. De muchas de estas villas hicimos un estudio en el que señalábamos que las de Higueruela, Cruce de caminos del Cortijo de los Álamos y la Cárdena, Los Álamos, Cerros del Curica, Cruce del camino al cortijo de los Patiños con la Vereda de Huéscar, Balsa de las Casas, Cortijo del Alcatín, Loma del Quemado, Las Listas, El Cartabón y Los Boquerones, parecen perdurar hasta época tardía[15].

---

11 Millares, A., *op. cit.*, 92.

12 Navascués, J. Mª., *art. cit.*, 282 a 286 y fig. 11.

13 Navascués, J. Mª., *art. cit.*, 282, nota 2, fig. 12.

14 Fernández, J. y Serrano, D., «Un importante yacimiento iberorromano en la cortijada del Duque (Puebla de D. Fadrique)», *Verdolay* 5, 1993, 89-107.

15 Fernández, J. y Serrano, D., «Un conjunto de villas romanas del Campo de Puebla de D. Fadrique (Granada)», *Antigüedad y Cristianismo* XV, 1998, 541-575.

Estos yacimientos de Puebla se encuentran próximos al de Tútugi, en Galera (Granada), que aparece mencionado en las *Leges Visigothorum* (XII, 2, 13) de Sisebuto, en un canon sobre los judíos. Otros yacimientos granadinos de este período y relativamente cercanos serían Basti (Baza) y Acci (Guadix), ciudades que contaron con obispos que asistieron a los concilios de la época. Más alejados estarían Iliberris (Granada) y otros lugares de la provincia con vestigios de esta época como Atarfe, Pinos Puente, Montejicar, etc.[16]

Una fuente tardía, Juan de Biclaro, en su *Chronicon* (XII, 215), al referirse a la campaña de Leovigildo en la Bastetania, hace mención a que en la zona de la Orospeda (que comprendía las sierras de Cazorla, Segura y la Sagra) a la que pertenecería la Puebla, poseía una importante población romana, lo que parece coincidir con el gran número de asentamientos encontrados.

El Campo de la Puebla ha sido un lugar de paso, tanto en la Prehistoria como en la época histórica, entre Andalucía y Levante, como ya hemos señalado en muchos de nuestros artículos anteriores. El yacimiento de Bugéjar se encuentra junto al camino de El Paso, que penetra hacia Murcia y Almería. Enlazaría con otros importantes yacimientos murcianos, como son los de la Cañada de Tarragoya, La Encarnación, Villares, etc. en Caravaca[17] o Begastri en Cehegín (que fue sede episcopal)[18]. También con los almerienses de la comarca de Los Vélez[19].

---

16 Salvador, F., «El poblamiento en la provincia de Granada durante los siglos VI y VII», *Antigüedad y Cristianismo* V, 1988, 339-351.

17 Ramallo, S., «Un santuario de época tardo-republicana en La Encarnación, Caravaca, Murcia», *Cuadernos de Arqueología Romana* 1, 1992, 39-65; Brotóns, F. y Ramallo, S., «Un santuario suburbano: La Encarnación, Caravaca (Murcia)», *Congreso Internacional de Arqueología Clásica* 2, 1995, 74-75; Ramallo, S. y Brotóns, F., «El templo romano de la Ermita de la Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia). Informe preliminar de la primera campaña de excavaciones ordinarias (julio 1990)», *Excavaciones y prospecciones arqueológicas* 5, 1996, 159-169; Brotóns, F. y Ramallo, S., «Excavaciones arqueológicas durante el año 1992 en el cerro de la Ermita de la Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia)», *Excavaciones y prospecciones arqueológicas* 7, 1998, 199-210; Brotóns, F. y Ramallo, S., «Excavaciones arqueológicas durante 1993 en el cerro de La Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia)», *Excavaciones y prospecciones arqueológicas* 8, 1999, 225-237.

18 González, A.; Lillo, P.; Selva, A.; y Pascual, L., «La ciudad hispano-visigoda de Begastri (Cabezo de Roenas, Cehegín, Murcia). Dos primeras campañas de aproximación al yacimiento», *Congreso Nacional de Arqueología XVI*, 1985, 1011-1022; González, A., «Memoria de la campaña de excavaciones realizadas en noviembre de 1984 en Begastri (Cehegín)», *Excavaciones y prospecciones arqueológicas*, 1987, 304-306; Amante, M. y Pérez, A., «V campaña de excavaciones en el «Cabezo Roenas» (Cehegín), septiembre de 1986», *Excavaciones y prospecciones arqueológicas* 2, 1991, 211-214; González, A., «La cristianización de Murcia», *Verdolay* 5, 1993, 131-141; González, A., «Begastri 1989. Nuevas aproximaciones a la historia de la ciudad», *Excavaciones y prospecciones arqueológicas* 4, 1993, 205-210; González, A.; Amante, M.; y Martínez, M. A., «Begastri: comienza a aparecer la ciudad visigoda (Campaña de excavaciones de 1991 y 1992)», *Alquipir* 3, 1993, 11-27; González, A. y otros, *Begastri*, Murcia, 1994; González, A., «Begastri 1990. Los primeros indicios de la que podría ser la puerta principal de la ciudad», *Excavaciones y prospecciones arqueológicas* 5, 1996, 393-395; González, A. y Amante, M., «Memoria de los trabajos realizados en el yacimiento romano de «Cabezo Roenas» (Cehegín, Murcia) durante el año 1991», *Excavaciones y prospecciones arqueológicas* 6, 1997, 231-239; González, A., «Begastri. Campaña de excavaciones del mes de septiembre de 1992», *Excavaciones y prospecciones arqueológicas* 7, 1998, 211-222; González, A.; Amante, M.; y Martínez, Mª A., «Memoria de los trabajos arqueológicos realizados en el yacimiento romano de «Cabezo Roenas» (Cehegín, Murcia) durante el año 1994», *Excavaciones y prospecciones arqueológicas* 9, 1999, 251-256.

19 Muñoz, F. A. y Martínez, C., «Vías de comunicación romanas entre el Levante y el Sur peninsular a través del norte de Almería», en V*ías romanas del Sureste*, 1988, 109-112; Martínez, C. y Muñoz, F. A., «Hábitat rural romano en el valle del río Caramel-Alcaide (Almería)», *Florentia Iliberritana* 1, 1991, 323-337.

Controlando esta zona de paso del Campo de la Puebla había una importante fortificación romana situada en el Cerro del Trigo. Ocupaba la parte más alta de la cima y sus restos se aprecian perfectamente sobre el terreno. Tenía forma rectangular con una puerta de entrada hacia el este y un torreón cuadrangular con tres estancias, en el lado opuesto. La muralla sur aun conserva bloques de piedra de gran tamaño extraídos del propio cerro. En diversos puntos del interior de la fortificación aparecen muros de las distintas dependencias, algunas de ellas de pequeñas dimensiones.

CONCLUSIONES

En nuestro trabajo anterior sobre los fragmentos con epigrafía de Bugéjar, indicábamos la posibilidad de que todo lo encontrado tuviese un carácter religioso y que guardase relación con la existencia de un *martyrium*, una basílica, etc. La nueva interpretación que hacemos de los signos parece que confirma esta posibilidad.

Los elementos constructivos que se aprecian sobre el terreno no aclaran que tipo de edificación o edificaciones existían allí. La mayoría de las piedras son de mediano tamaño y sin trabajar. Junto a ellas aparecen, en menor cantidad, unos bloques escuadrados, de mayor tamaño, y que sí pudieron pertenecer a un edificio de relativa importancia. Hay también escasos restos de mármol de mala calidad. Algunos de ellos son muy delgados y pudieron servir como plaquetas de revestimiento. Otros, más gruesos, podían haber sido usados en la parte noble de alguna construcción.

A esta anterior dificultad de interpretación de los restos que se aprecian sobre el terreno, se une el que los materiales que disponemos son de recogida superficial, por lo que cualquier hipótesis de las que vamos a proponer estará supeditada a una futura excavación, que confirme o desmienta nuestras teorías.

Como ya señalábamos, el yacimiento presenta una amplia cronología que va desde época prehistórica a medieval. Aunque en la zona no es muy abundante el material cerámico, la mayor parte del que se recoge corresponde al período tardorromano: en su mayoría son sigillatas hispánicas tardías, claras D y la T.S.H.T.M. La cronología de estas cerámicas, unido a las características de las letras como la «A», nos llevan a que consideremos que pertenecerían al período tardorromano y visigodo.

Una de las posibilidades que indicábamos, en la que está de acuerdo un reciente estudio, sería la existencia de un *martyrium*[20]. Quizás el hueco de lámina 2 (arriba), en el que hay una acumulación de piedras, pudo pertenecer a una cripta o a la parte que llevase a ella.

Las tégulas en las que está como única letra la «A» (que interpretamos como alfa), la que tiene parte del crismón y la que lleva la palabra SANCTI, nos remiten a época cristiana. Dentro de este período, también podían encuadrarse alguno de los significados que hemos dado para otros fragmentos con epigrafía, aunque cabrían otras interpretaciones.

Los edificios martiriales fueron muy abundantes en época cristiana. Podían conmemorar el martirio de uno o varios santos, aunque también eran los lugares donde estaban enterrados sus cuerpos o en los que se habían depositado algunas de sus reliquias[21].

---

20 Gómez, A.: *op. cit.*, 142.

21 García, L. A., *Historia de España Visigoda,* Murcia, 1989, 376; Godoy, C., *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII),* Barcelona, 1955, 22, 52, 70, y 74.

Sobre la existencia de mártires en la zona, en nuestro trabajo anterior hacíamos referencia a una noticia recogida por Rubio Lapaz, de un documento conocido como *Responsorios del Cardenal Lorenzana,* dirigido a los curas de Huéscar. Se conserva en el archivo de la Diócesis de Toledo, sede a la que pertenecieron Huéscar y Puebla de D. Fadrique hasta hace pocos años. En él se dice:

> «... y de unos epitafios que hubo en la sacristía de Santa María se conserva la noticia, que San Vicente y San Julián fueron mártires desta ciudad, y que padecieron su martirio en el Campo de Buxejar, tres leguas de Huéscar, en la primera persecución de la Iglesia, a veinte y uno de Agosto de 288 años, en tiempo de Diocleciano. Igualmente se conserva otro epitafio que San Teodoro y San Felipe padecieron martirio en Huéscar de la Bética (que es esta) por los años 135»[22].

Los *Resposorios,* al parecer, recogían noticias que circulaban en 1782, y que recopilaban tanto datos fidedignos de aquella época como otros basados en falsos cronicones, producto de la «Oficina de falsificaciones de Toledo»[23].

No sabemos de donde procede el dato que aparece en los *Responsorios*, pero quizá tuvo que ver con alguno de los proyectos del cardenal Lorenzana, conocido ilustrado que fue nombrado arzobispo de México en 1766 y, posteriormente, en 1792, arzobispo de Toledo, que era la diócesis más importante y extensa de España. El cardenal colaboró con Tomás López que recababa información para la elaboración de un Diccionario Geográfico-Histórico y que, con la finalidad de obtener datos, pide ayuda a Lorenzana. Se solicitó que los curas de los pueblos respondieran a una encuesta sobre aspectos orográficos, vegetación, hidrografía, historia, economía, demografía, etc., y también incluía una pregunta de Tomás López, que decía textualmente:

> «Si hay alguna inscripción sepulcral u otras en cualquier idioma que sea»[24].

Es posible que de esta forma u otra similar llegase la noticia de los epitafios de los santos, que por lo que se deduce del texto debían ser varios, al menos tres. Unos, los referentes a san Vicente y san Julián, ya no estarían en la iglesia cuando se escribieron los Responsorios, puesto que se dice «que habían». El otro sí estaría, ya que señala que «se conserva otro». La iglesia debe ser la Colegiata de Huéscar, dedicada a Santa María, aunque también la de Puebla está bajo esta misma advocación.

Analizando el texto se aprecia que hay datos incorrectos, como el de considerar la persecución de Diocleciano «la primera persecución de la Iglesia», lo que no corresponde, ya que fue la de Nerón. Tampoco pudo ser la primera que afectó a la zona, puesto que más adelante se dice que «san Theodoro y san Felipe padecieron el martirio en Huéscar por los años 135». Esta población se indica que es de la Bética, cuando la zona siempre ha pertenecido a la Tarraconense o a la Cartaginense. Posiblemente este error se deba a la identificación de Huéscar con unas ciudades de la Bética, Osca y Oscua, que cita Plinio en su *Naturalis Historia* III, 10, entre otras muchas de esa provincia romana. Recientes estudios aseguran que el nombre de Huéscar

---

22 RUBIO, J., *Arte e Historia en Puebla de don Fadrique,* Puebla de D. Fadrique, 2001, 23 y 31 y 32.

23 RUBIO, J., *op. cit.*, 23.

24 SÁNCHEZ, R., «El partido de Alcaraz a través de las Relaciones del Cardenal Lorenzana», *Al Basit* 28, 1991, 15-75.

proviene de Uskar, que era el que tenía en época árabe[25]. González Barberán cree que tendría origen ibérico y que el nombre se mantendría en época romana y árabe[26].

Otros datos del texto parecen más verosímiles. Así el año 288 se corresponde con el período en que gobernó Diocleciano y la distancia entre Huéscar y Bugéjar se ajusta a la realidad. Este último dato lleva implícito la existencia de población romana en Bugéjar, lo que se ha visto confirmado con las recientes prospecciones, que han localizado importantes yacimientos.

Esto nos ha llevado a investigar la posibilidad de que la noticia de los mártires tuviese algún fundamento. Un san Vicente, efectivamente, fue martirizado en tiempos de Diocleciano. Era un diácono que acompañaba al obispo de Caesaraugusta, pero el lugar del martirio, según las actas que se conservan[27] y la mayoría de investigadores, ocurrió en Valencia.

El poeta Prudencio, natural de Caesaraugusta, le dedicó los himnos IV y V de su *Peristephanon* y san Agustín varios de sus sermones (*Ser.* 274-77). Sotomayor hace alusión a que el poeta Prudencio habla de que el santo sufrió martirio «lejos en ciudad desconocida» y que las actas que se conservan del martirio, que son las que conocieron Prudencio y san Agustín, no ofrecen garantía histórica, aunque podían incluir algún dato verdadero[28].

También un san Julián fue martirizado en el siglo IV, en tiempos de los emperadores Diocleciano y Maximiano[29], pero no hemos encontrado ningún dato que permita relacionarlo con Bugéjar.

Hay, asimismo, un grupo de mártires africanos entre los que figuran Julián y Vicente, pero su martirio tuvo lugar en el siglo V, durante la persecución de los vándalos[30].

Respecto a los otros que aparecen en los Responsorios, no hemos encontrado ningún Felipe en la época que se cita. Con el nombre de san Teodoro hay varios. Dos de ellos son del siglo II, uno sufrió el martirio bajo Trajano, que gobernó desde el 98 al 117, por lo que no correspondería. Otro lo fue bajo el emperador Antonino, aunque la fecha que se da, del 135, no coincide con el mandato de este emperador, sino con el de su antecesor Adriano. Otros mártires con este nombre son de finales del siglo III y principios del IV, en época de Diocleciano[31].

También hemos tratado de encontrar los nombre de estos santos y otros datos en el *Cronicón* de Flavio Dextro, muy usado por los antiguos autores que trataron sobre el cristianismo en esta zona, por si era de allí de donde los Resposorios habían sacado la noticia sobre los epitafios. Al parecer este Cronicón es una falsificación del jesuita toledano Jerónimo Román de la Higuera.

En él no hemos encontrado nada que nos aclare la anterior posibilidad. Tan solo menciona a tres de los cuatro santos que aparecen. En el año 300 cita a Teodoro y numerosos mártires de Caesaraugusta (sin mencionar sus nombres). En el año 308 menciona a Vicente y también a Teodoro, Oceano y Julián, estos tres últimos relacionados con Tucci en la Bética. Finalmente un Julián aparece nombrado en el año 160[32].

---

25 López, R., «Las santas Nuniló y Alodía de Huéscar (Granada) y Bezares (La Rioja). Ensayo bibliográfico», *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 1999, 394; López, R., «De nuevo sobre las dos mártires mozárabes Nuniló y Alodía», *Qurtuba* 5, 2000, 143.

26 González, V., «Cosas de Huéscar por orden alfabético», *Úskar* 1, 1998, 36.

27 Bueno, D., *Actas de los mártires*, BAC, Madrid, 1951, 995 a 1017.

28 Sotomayor, M. «La Iglesia en la España romana», *Historia de la Iglesia de España* I, dirigida por R. Villoslada, Madrid, 1979-1982, 66 y 67.

29 *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana* 38 (2ª parte), Madrid, 1975, 3128.

30 *Biblioteca Sanctorum. Cittá Editrice*, Roma, 1987, 488.

31 *Enciclopedia Universal*, *op. cit*., 1021 a 1023.

32 Déxter, Flavius Lucius, «Chronicon omnimodae», en *PL* XXXI, Turnhout, 1980, 338, 438, 440, 472 y 474.

Por tanto creemos que la noticia de los santos que se encuentra en los Responsorios no se ajusta a la realidad. No parece que el martirio de cualquiera de ellos se diera en Bugéjar o Huéscar, como indicaban los supuestos epitafios.

Sí cabría la posibilidad de que en Bugéjar existiera un martirium con las reliquias de todos o de algunos de estos santos, o de alguna iglesia dedicada a ellos, como más adelante trataremos. Al parecer, en los inicios del cristianismo en el imperio romano, estaba muy extendido el culto a san Vicente, siendo testimonio de ello los numerosos puntos por donde se repartieron sus reliquias y las inscripciones y basílicas que se le dedicaron[33]. Según una inscripción encontrada en Granada, tres iglesias fueron consagradas por los obispos de Acci en la localidad llamada Nativola, de ubicación desconocida. Una de ellas lo fue por el obispo Liliolo y estaba dedicada a San Vicente, martir valenciano[34].

Por otra parte hay que tener en cuenta que era frecuente que se erigieran algunos *martiria* de forma fraudulenta, con falsos testimonios martiriales, por lo que las autoridades eclesiásticas de la época se vieron obligadas a tomar medidas[35].

También sería posible que los restos de Bugéjar pertenecieran a una iglesia. Muchas de las de esta época se constituyeron por transformación o adaptación de los martirium[36]. Era frecuente, a partir del siglo V, que al hacer la consagración de los altares se hiciese una deposición de reliquias, en un hueco situado bajo el altar[37]. En ocasiones estas iglesias contaban con otras dependencias[38] para las personas encargadas del culto y del mantenimiento[39]. La presencia de cerámica, pondus, fusayola, fragmento de piedra de molino, etc. podía relacionarse con esto último.

Dado que Puebla de D. Fadrique cuenta con numerosos yacimientos de época romana, algunos de gran entidad, debió haber una importante población. Debemos suponer estaría muy cristianizada, como toda la zona granadina, ya que al concilio de Iliberris asistieron los obispos Félix de Acci y Eutiquiano de Basti, relativamente cercanos a Puebla[40].

En nuestro trabajo anterior, siguiendo un estudio de Fernando de la Granja, señalábamos que fuentes árabes indicaban la existencia de una iglesia con las reliquias de un santo, en un lugar que nosotros creemos que se puede ubicar en el término municipal de Puebla, por las razones que más adelante expondremos, aunque alejado algo más de 20 km. en línea recta del yacimiento de Bugéjar. La iglesia se ubicaba junto a un olivo milagroso, cerca de un lugar conocido como Mirabet.

Al-´Udri, geógrafo almeriense dice:

> «Una de las noticias más antiguas que he leído sobre el particular es que Ibrahim- ibn Ya ´qub al-Isra´ili contó que en el año 350 de la Hégira (961) le dijo en Roma el Rey de los cristianos:

---

33 Sotomayor, R. M., *art. cit.*, 68; Castillo, P., «El culto del mártir Vicente de Zaragoza en el norte de África», *Florentia Iliberritana* 7, 1996, 39-52.

34 Vives, J., *Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda*, Barcelona, 1942, nº 303; González, C. y Salvador, F. «La documentación epigráfica de Hispania Meridional durante la antigüedad tardía: aproximación a su génesis y transmisión», *Antigüedad y Cristianismo* XIV, 326.

35 Godoy, C., *op. cit.*, 52.

36 Godoy, C., *op. cit.*, 51, 74.

37 Godoy, C., *op. cit.*, 75.

38 Godoy, C., *op. cit.*, 22.

39 García, L. A., *op. cit.*, 359.

40 Sotomayor, R. M., *art. cit.*, 93.

Tengo el propósito de enviar al principe de los musulmanes de al-Andalus a un conde sagaz con un regalo. Uno de los principales motivos que persigo y una de las peticiones más importantes que quiero hacer es que tengo por cierto hay en aquel noble solar una iglesia en cuyo recinto crece un olivo que florece y da fruto en la noche de Navidad y madura dentro del día siguiente. Sabe que el mártir (enterrado en aquella iglesia) goza de una consideración a los ojos de Dios honrado y ensalzado. Voy, pues, a suplicar a este alto principe para que haga insinuaciones a los clérigos de esa iglesia y se los gane para que entreguen los restos de aquel mártir. Si llegase a conseguir eso, sería lo más precioso que podría tener de todos los bienes de la tierra».

Al-´Udri indicaba que Mirabet pertenecía a la jurisdicción de Lorca.

Al-Zuhri también habla del olivo milagroso, pero lo sitúa con mayor exactitud, ya que él visitó el lugar. En su tratado de Geografía dice:

«Cerca de este monte se encuentra el olivo que dicen las gentes que florece y da fruto y madura en un solo día, que es de la ^{c}ansara. El caso no es como afirman. El autor de esta relación, Dios tenga misericordia de él, dice lo siguiente: He visto este olivo, que está en las cercanías del castillo llamado Hisn Sakr, y tiene dos troncos, de los cuales uno se extiende por el suelo, mientras el otro se mantiene erguido. Ambos están dentro de las ruinas de un edificio de la época ^{c}Ad. He visto este olivo en el día de la ^{c}ansara cuando las gentes estaban agrupadas en torno suyo. Vi que tenían aceitunas como suelen ser en todo el mundo el día de la ^{c}ansara, pero conforme iba levantado el día, se iban poniendo verdes. A la mitad del día tomaban una coloración blanca, y llegado el momento del ^{c}asr se tornaban un poco rojizas. Entonces las gentes se lanzaron a arrancarlas a porfía, y de haberlas dejado hasta el final del día, tal vez hubieran llegado a ponerse negras. Las gentes del país dicen que en tiempos pasados, en las épocas de los omeyas y de los rebeldes de al-Andalus, se prohibía a las gentes que las cogieran, y no había llegado la noche antes de que estuvieran completamente negras. Pero eso (que acabo de contar) es lo que vi con mis propios ojos»[41].

Entre los recientes estudios sobre el tema, Juan Vallvé opina que Hins Sakru había que situarlo en las faldas de la sierra de la Sagra y que Mirabayt corresponde a Mirabete, una de las posesiones de la Orden de Santiago, que él localiza en Puebla de D. Fadrique[42]. Otros investigadores también sitúan Mirabete por las sierras de Segura y de la Sagra, aunque no la ubican con exactitud[43].

Creemos, como J. Vallvé, que Miravete estaría en Puebla de D. Fadrique. Ya hemos apuntado en trabajos anteriores que podía ser el cerro conocido como Los Castellones, al que

41 Granja de la, F., «Milagros españoles en una polémica obra musulmana», *Al Andalus* XXX, 1968, 311-363.

42 Vallvé, J., «La división territorial de la España musulmana. La Kora de Tudmir (Murcia)», *Al Andalus* XXXVII, 1972, 145-189.

43 Bazzana, A.; Cressier, P.; Guichard, P., *Les châteaux d´al Andalus. Historie et archéologie des HÚSUN du sud-est de l´Espagne,* Madrid, 1988, 51 a 55, 149 y fig. 22.

Madoz hace referencia, indicando que es un lugar con importantes restos arqueológicos, situado próximo a La Sagra. El nombre de La Sagra, según dice, se deriva de otro anterior llamado Monte Sacro[44].

El topónimo «Los Castellones» puede hacer referencia a la existencia de un castillo o fortificación. Los restos arqueológicos parecen confirmarlo, pues aún se aprecian tramos de la antigua muralla, que se hizo en el lado sur que era el más accesible. Los otros son inaccesibles al estar la roca cortada en vertical. Dentro del recinto hay una cisterna, restos de muros de habitaciones, etc. El yacimiento muestra una larga perduración, pues se recogen materiales que abarcan desde el eneolítico a época árabe.

Otro argumento, para identificar Mirabet con Los Castellones, es que en el documento de concesión del Principe D. Afonso, en 1243, a la Orden de Santiago, aparece el nombre de Mirabet entre los de Huéscar y Volteruela (antiguo nombre de Puebla)[45]. Precisamente el yacimiento de Los Castellones se encuentra situado próximo a un antiguo camino que unía las dos localidades.

Respecto al lugar en donde estaba el olivo milagroso, junto al cual se encontraba la iglesia con las reliquias del santo, varios autores lo identifican con Guadix y lo ponen en relación con San Torcuato[46]. Sin embargo nosotros hemos encontrado también esta tradición en Puebla, en relación a la ermita de las santas Nunilón y Alodía, patronas de Huéscar y Puebla. La ermita parece que se edificó en el lugar donde estaba el olivo prodigioso y según González Barberán [47] en Huescar hay un testimonio notarial, del siglo XVI, de la romería que se organizaba en esta localidad para visitarlo. Posiblemente el documento al que hace referencia es el que reproducimos en lámina 15. Nos ha sido proporcionado, junto con su transcripción, por D. Jesús Amurrio, alcalde de Puebla de don Fadrique, a quien agradecemos su colaboración. Es de fecha 11 de agosto de 1515 y recoge una orden del Alcalde Mayor de Huéscar para que se detenga y encarcele a quienes provocan altercados con los devotos que peregrinan a la oliva santa, que se encuentra junto a la ermita de las Santas[48].

---

44 Madoz, P., *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar*, Madrid, 1849, vol. XIII, 234 y 235.

45 Torres, J., «Los castillos santiaguistas del reino de Murcia en el siglo XV», *Anales Universidad de Murcia* XXIV, 3 y 4, 1965 y 1966.

46 Jiménez, Mª. C., «A propósito del AYA ´IB del olivo maravillosos y su versión cristiana en el milagro de San Torcuato», *Cuaderno de Historia del Islam I,* 1971, 97-112.

47 González, V., *art. cit.*, 41.

48 El documento se encuentra en el Archivo Municipal de Huéscar, incluido en un cuadernillo con documentos diversos. Su transcripción es:

> Yo el licenciado Gonzalo de Peñalosa, alcalde mayor en esta villa de Huesca e en la villa / de Castilleja e términos e juridiçion, por el Ilustrísimo <Señor> Duque dalva, / Marqués de Coria, Conde de Salvatierra e Señor de Valdecorneja e de las / dichas villas de Huesca e Castilleja, mi señor, digo que por quanto entre las muchas gentes / devotas que con devoçión vienen a ver el santo mistirio (tachado: que) del olio que de la santa / oliva sale e mana, que es en la casa de las bienaventuranzas santas márti / res Nunilo e Alodia, vienen algunas personas syn devoçión entera para / ver el tan gran mistirio, las quales hazen cosas yndebidas y exçesos, de los / quales deven ser castigados, e por que a mí como al tal juez compete la gover / nación de allí e castigar a los que los tales exçesos facen, e que a la otra gente / no pongan en escándalos, tengo por bien e doy liçençia e facultad / a vos el honrado Marthín Galán, vezino que soys desta dicha villa, que vays a la dicha oliva / santa e traygáys vara de justiçia, para lo qual y para prendar a las personas / que los dichos

También en un cuadro en que aparecen las Santas Nunilón y Alodía, y que se conserva en la iglesia de Santa María de Puebla, entre los árboles que aparecen está el olivo[49].

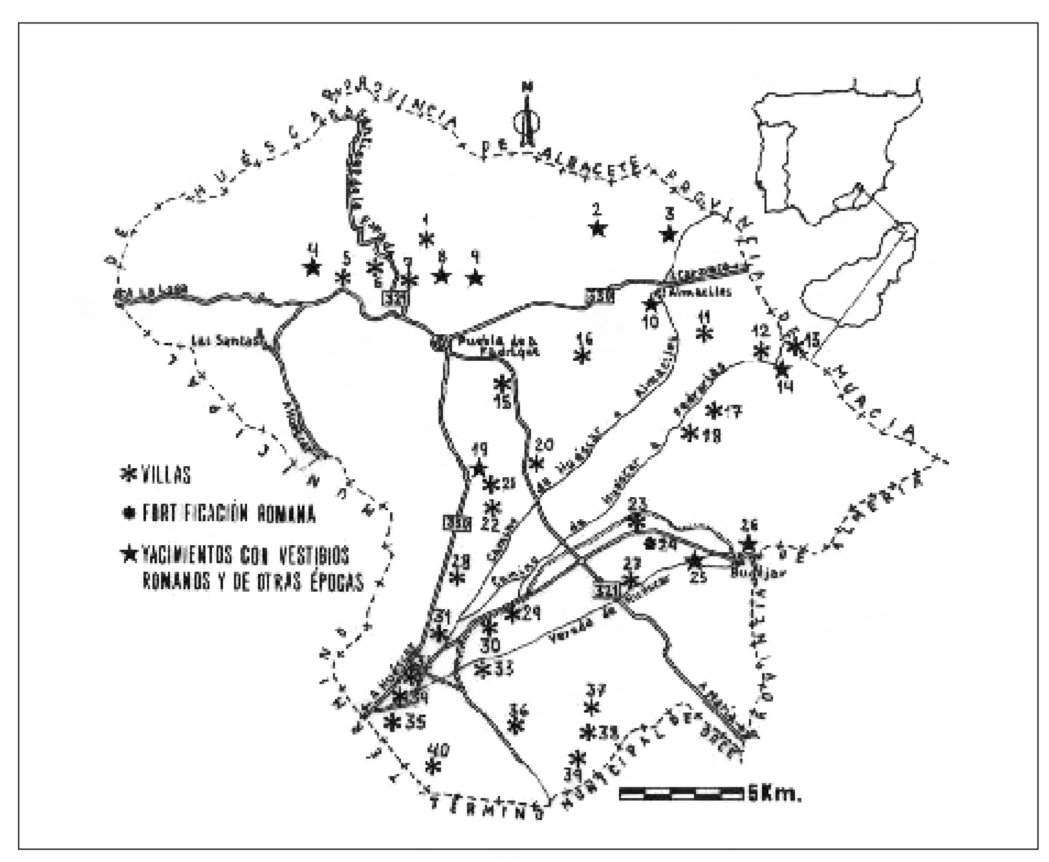
No sabemos si, en caso de existir una iglesia con las reliquias de un santo en la zona de la Sagra, tendría relación con los restos encontrados en Bugéjar. En caso de que se diera esta conexión habría que preguntarse de que tipo era: culto a los mismos mártires, traslado de reliquias de un lugar a otro, existencia de dos iglesias o *martyrium* contemporáneos, etc.

Finalmente, otra posibilidad es que lo encontrado en Bugéjar perteneciera a una tumba o una necrópolis de época cristiana. Quizás las tégulas tuvieran como misión cubrir un enterramiento cristiano o servir de tapa a un relicario, como la teja que cubría uno de ellos, encontrada en Thamallula, con un inscripción dedicada a san Vicente[50]. En ocasiones sobre las necrópolis se levantaron, posteriormente, *martyrium* e iglesias[51].

---

exçesos hizieren e en paçífica paz no quisyeren estar, los pren / dáys los cuerpos, e asy presos e a buen recabdo me los enbiéys a la / cárçel pública desta dicha villa (tachado: p) con la ynformaçión que sobre ellos o / viéredes, para que sobre ellos yo haga lo que sea justiçia. Fecho en esta / dicha villa a honze días del mes de agosto de mil e quinientos e quinze / años.
El licenciado Peñalosa (rúbrica).

49 Rubio, J., *op. cit.*, 215, 222 y 223.
50 Castillo, P., *art. cit.*, 49.
51 Godoy, C., *op. cit.*, 72.



Yacimientos con vestigios romanos en Puebla de D. Fadrique: 1. Las Quintas. 2. Molata de Casas Viejas. 3. Cortijo de la Merced. 4. Los Castellones. 5. Las Hoyas. 6. El Royo. 7. Molata del Cortijo de la Cerca. 8. Aguilón Grande. 9. Casa Moya. 10. Almaciles. 11. Tejera de Almaciles. 12. Cerro de las Palomas. 13. Cerro del Mojón. 14. Pedrarias. 15. Reolid. 16. El Tornajo. 17. Loma de Félix. 18. Tejera de la Valdía. 19. Lóbrega. 20. Higueruela. 21. Cruce de caminos del cortijo de los Álamos con el de la Cárdena. 22. Los Álamos. 23. Casa de Henares. 24. Cerro del Trigo. 25. El Duque. 26. Bugéjar. 27. Cruce de caminos: vereda de Huéscar y camino al cortijo de los Patiños. 28. Cerros del Curica. 29. Cortijos de la Puente. 30. Balsa de las casas. 31. Cortijo del Alcatían. 32. Las Listas. 33. Loma del Quemado. 34. El Cartabón. 35. Botardo. 36. Hoyo del Tesoro. 37. Las Lomas. 38. Los Boquerones. 39. Cuevas de Penalva. 40. Cortijo de Félix.

LÁMINA 1



LÁMINA 2

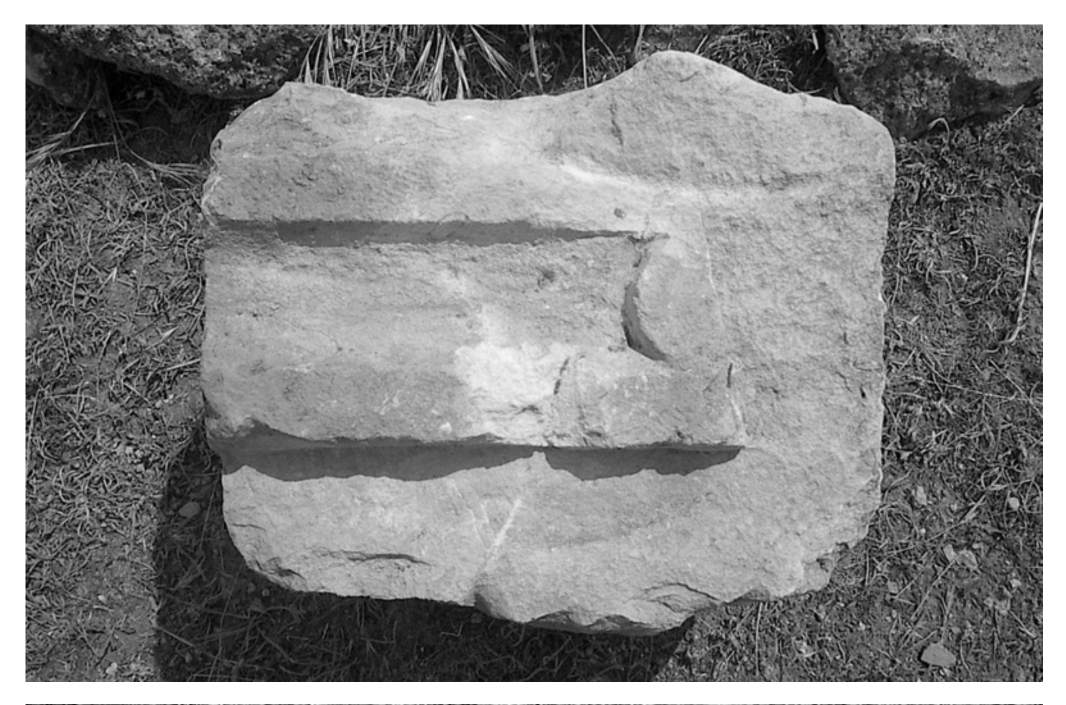




Lámina 3



LÁMINA 4



Lámina 5

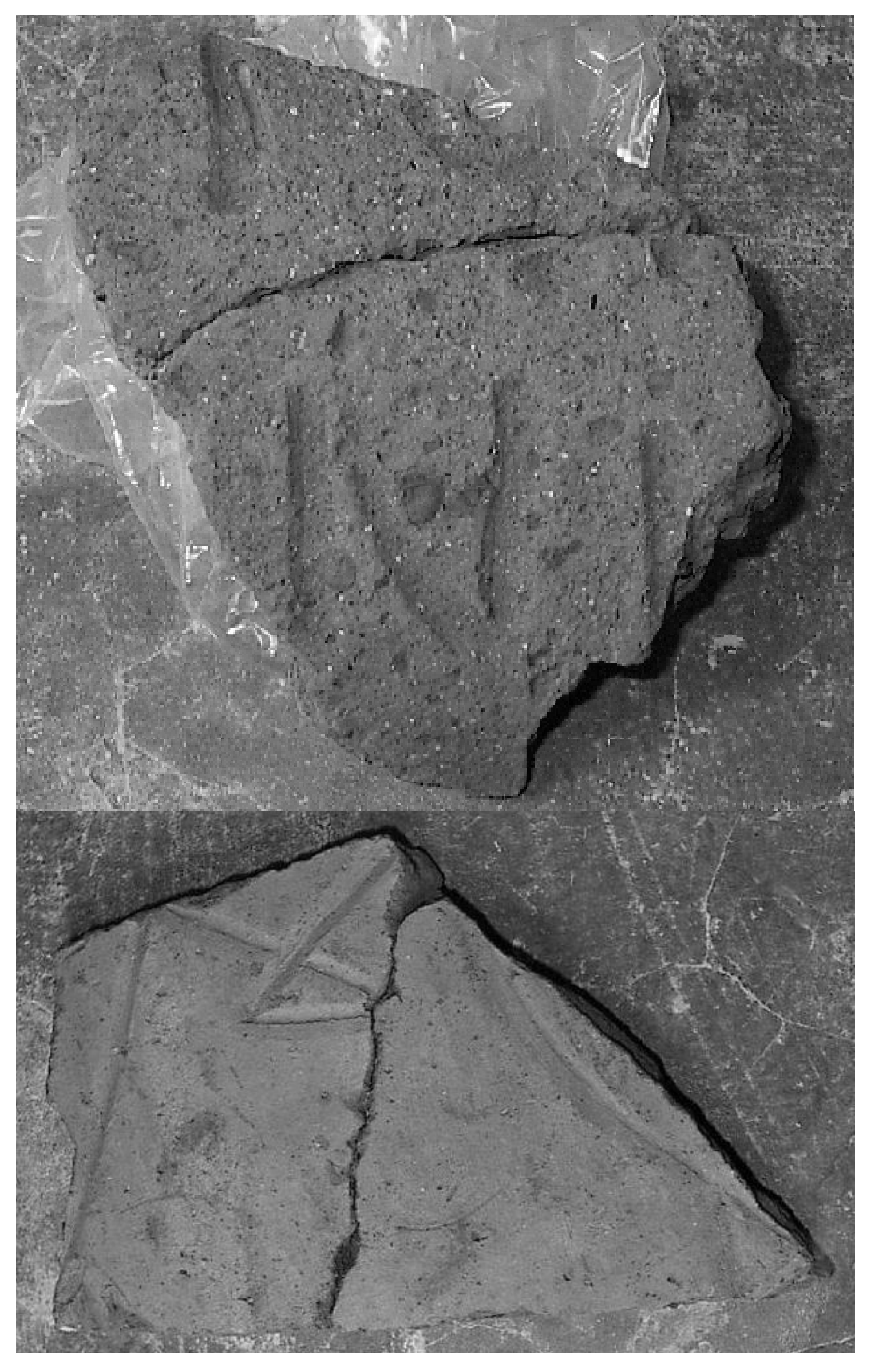


LÁMINA 6

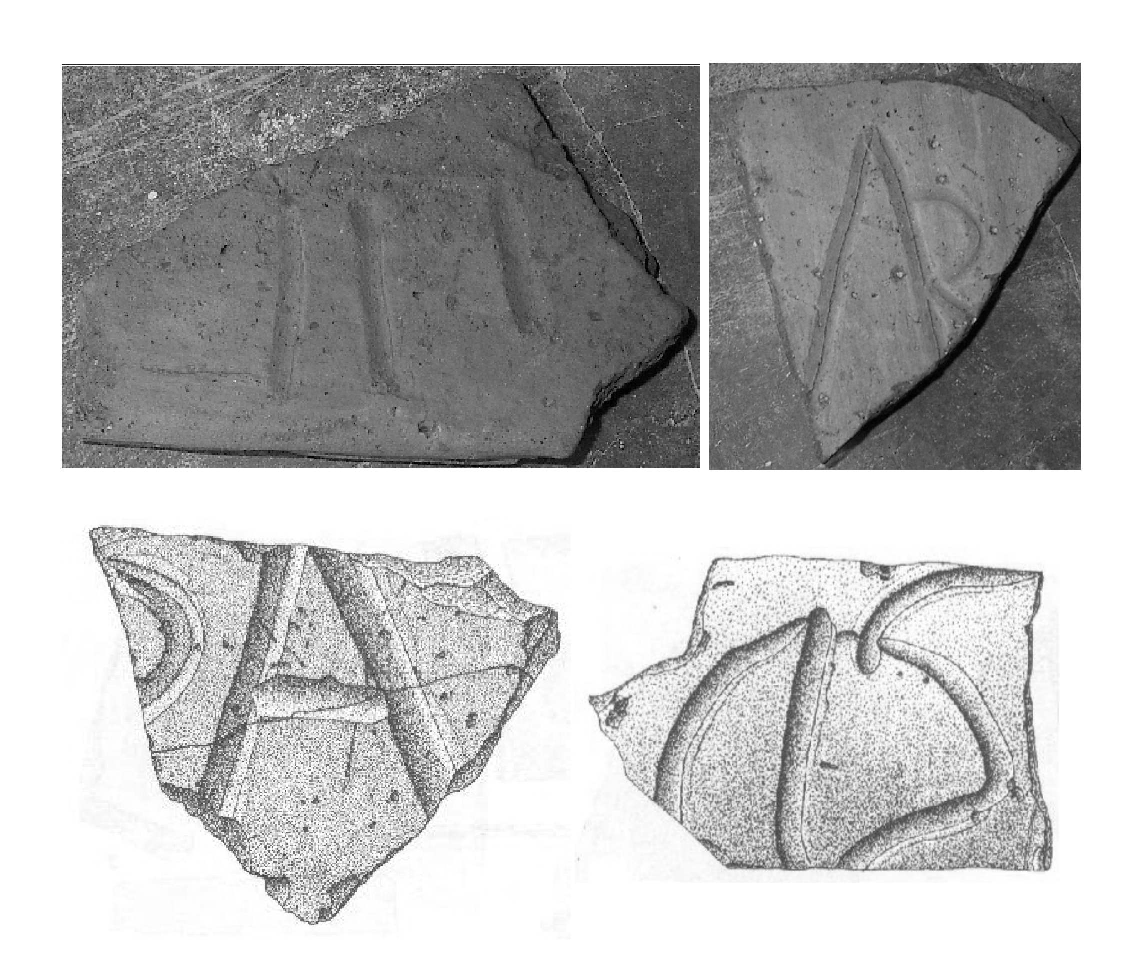


LÁMINA 7





LÁMINA 8

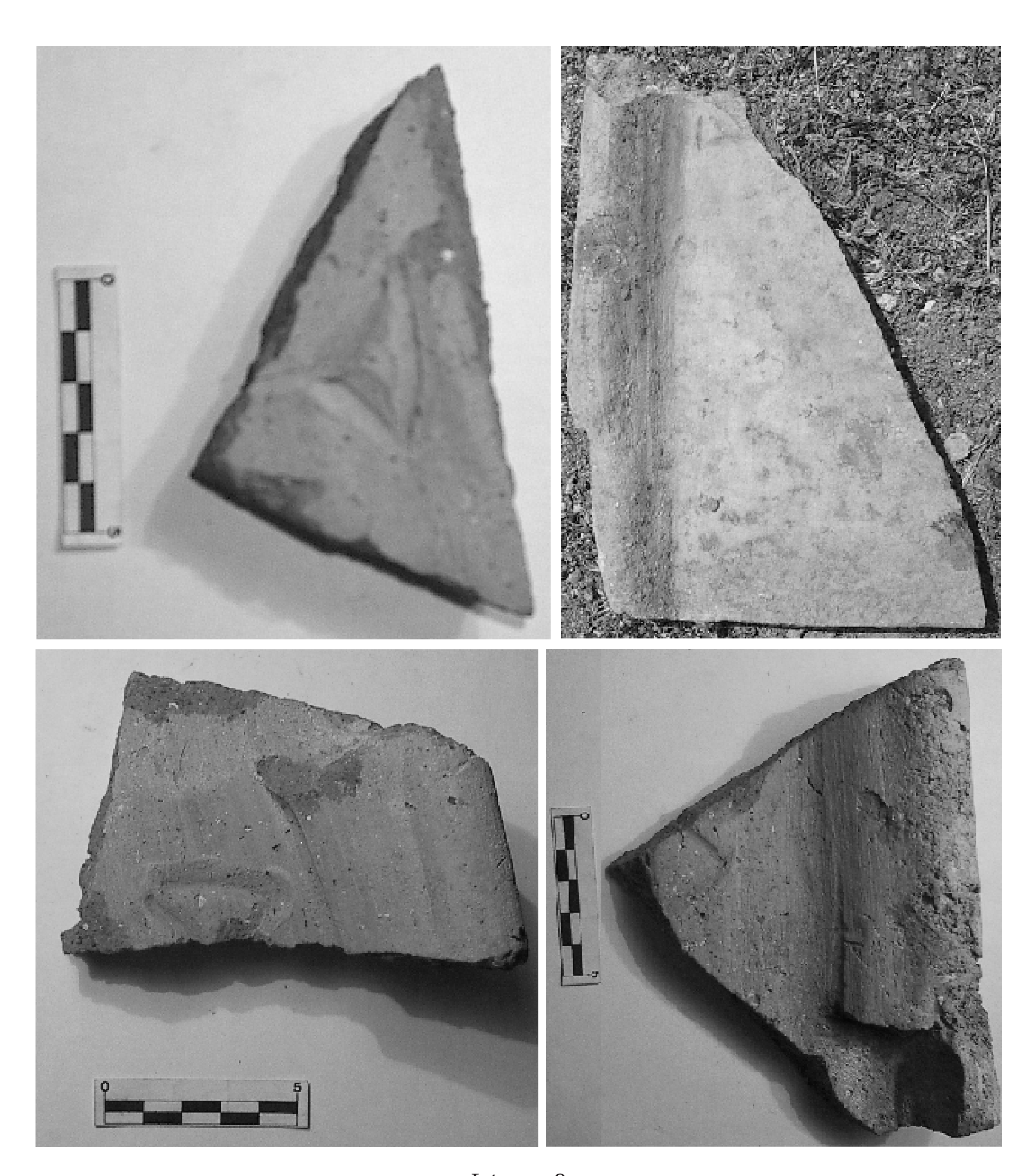


LÁMINA 9





LÁMINA 10



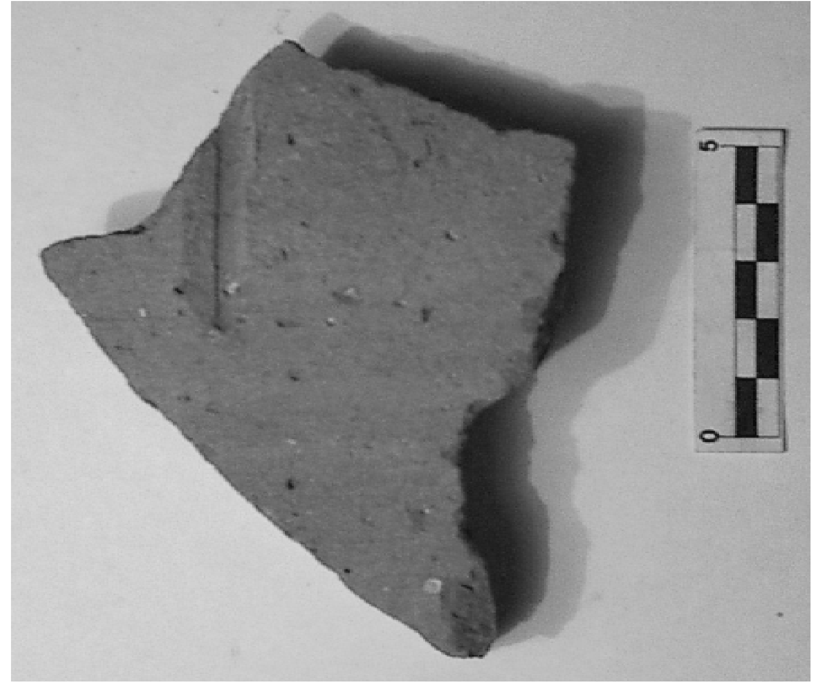


LÁMINA 11

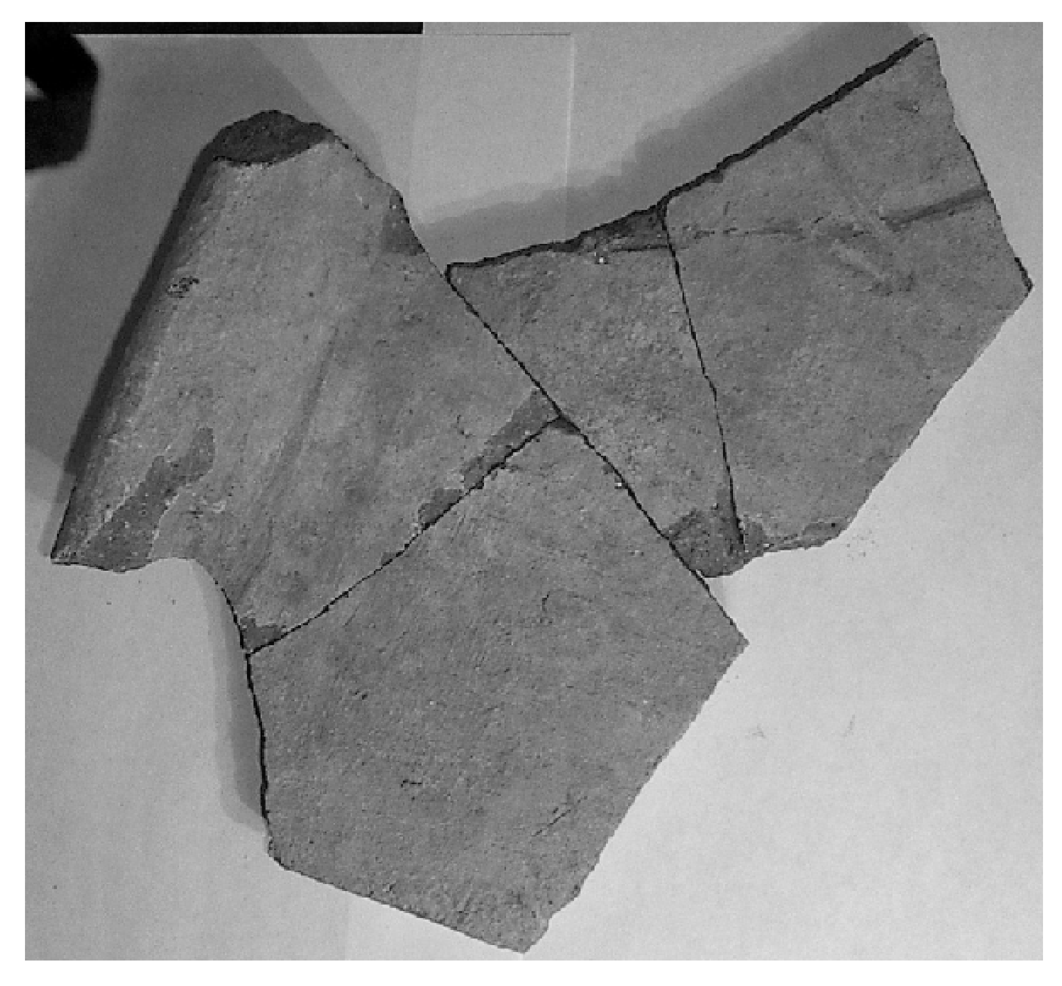


LÁMINA 12

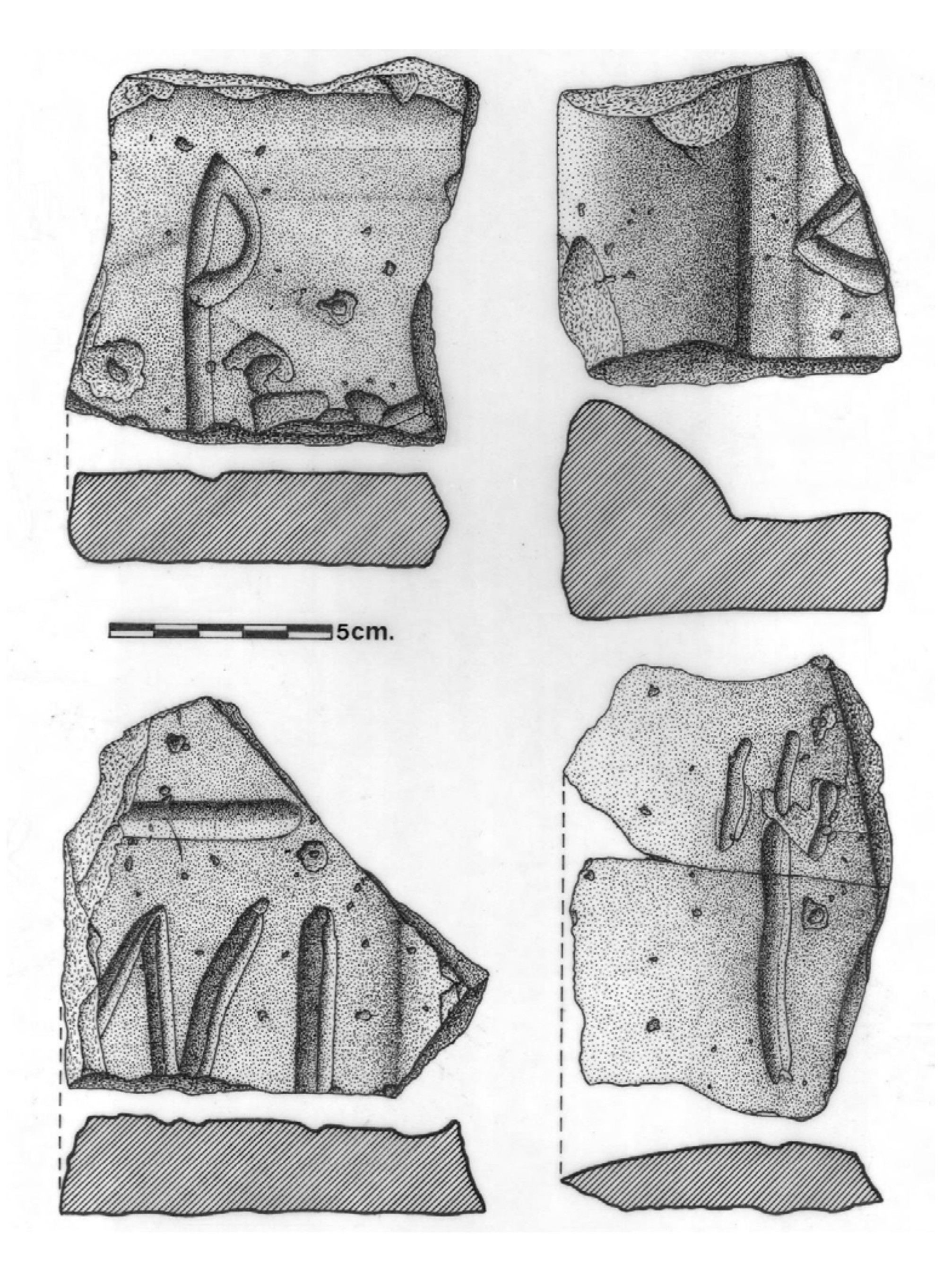


LÁMINA 13

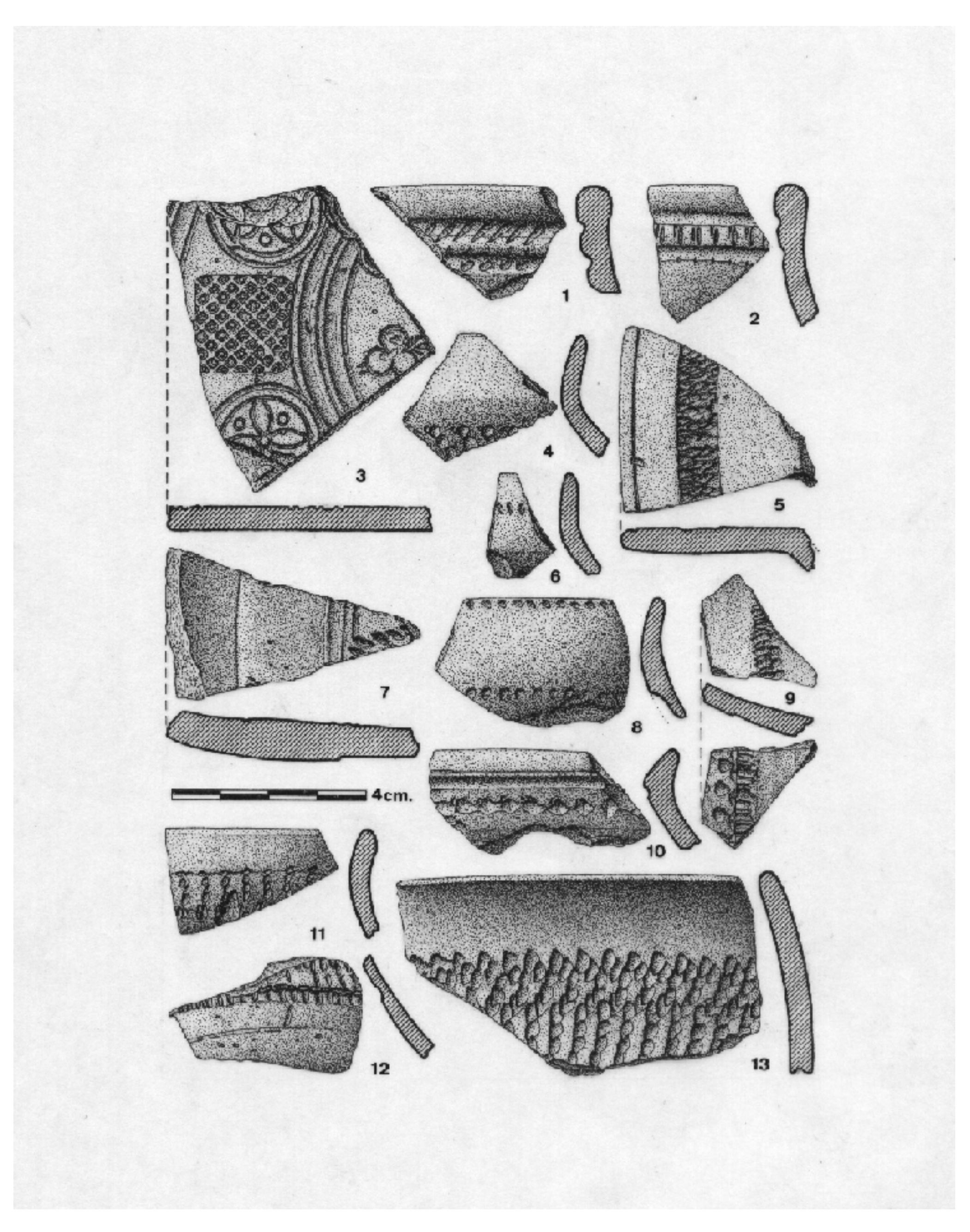


LÁMINA 14

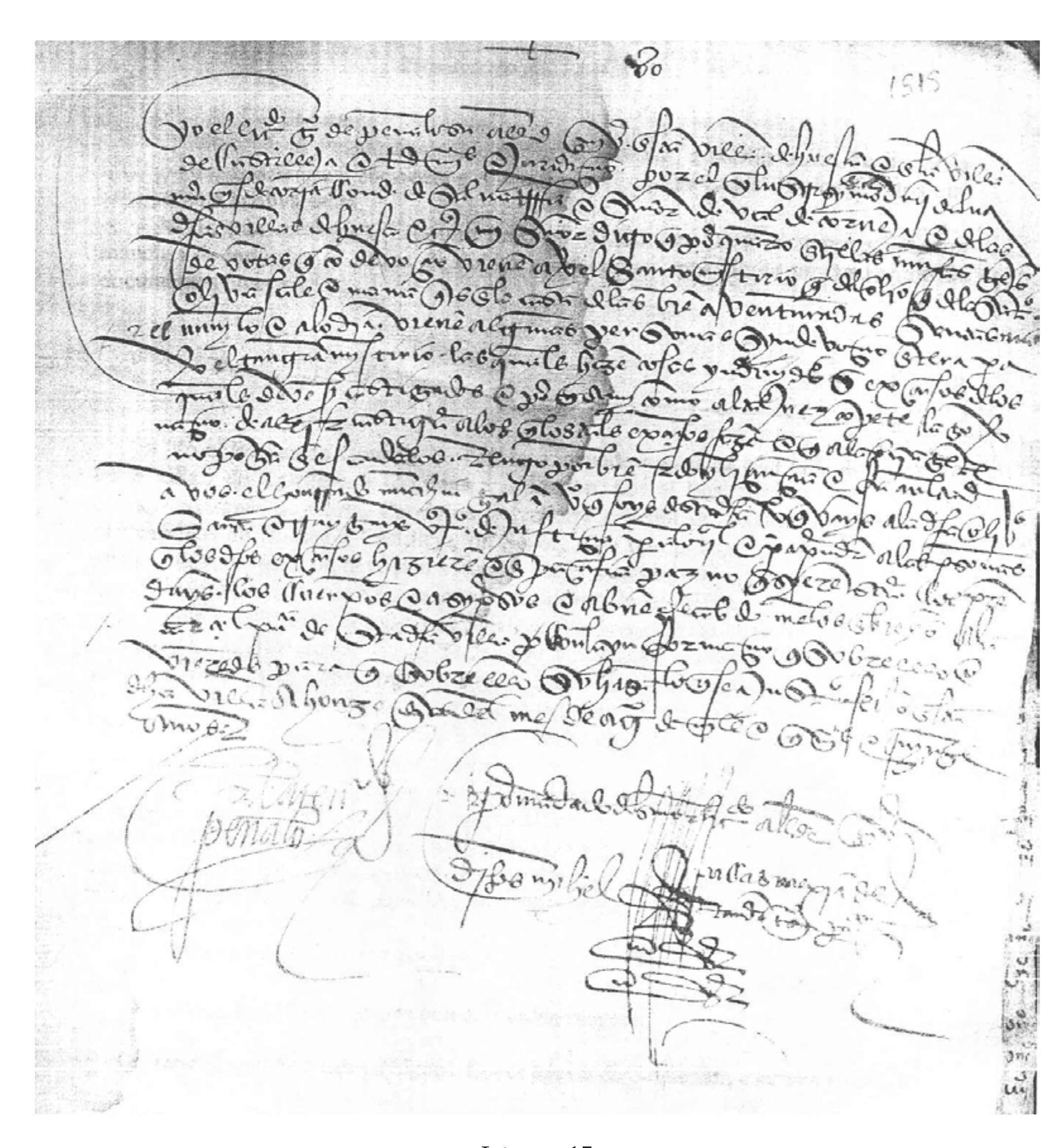
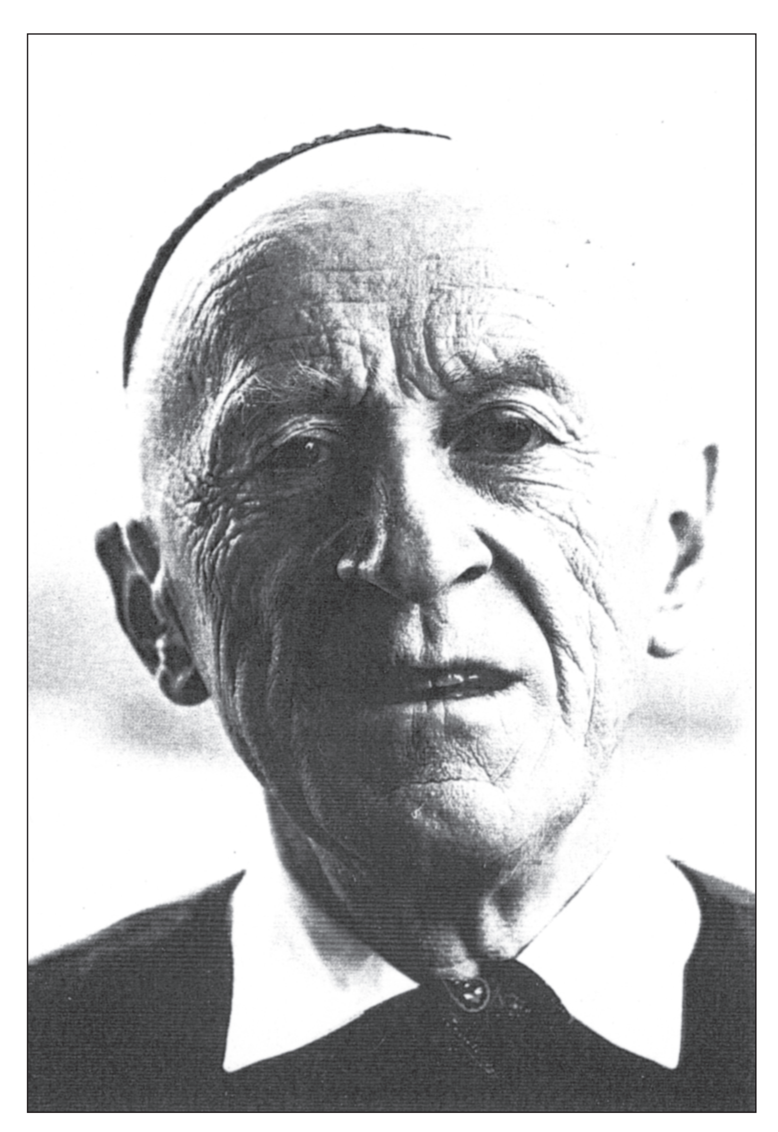


LÁMINA 15

LOS FORJADORES DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA



HENRI MARROU
(1904-1977)

El pensamiento histórico y antropológico de Orosio, **Antig. crist. (Murcia) XIX, 2002, págs. 379-397**

HENRI IRÉNÉE MARROU (1904-1977)

JOSÉ A. MOLINA GÓMEZ
UNIVERSIDAD DE VALENCIA

1. VIDA[1]

Henri Irénée Marrou, hijo de padre tipógrafo y madre católica practicante, destacó muy pronto en sus estudios por sus dotes excepcionales, su paso por la Escuela Normal hasta llegar a la Escuela de Roma y la Sorbona fue brillante. Este gran estudioso demostró asimismo mucho interés por el deporte y sobre todo por la música, tanto es así que firmó algunos artículos con el pseudónimo de Davenson y se convirtió en un musicólogo reputado. Completó su preparación con estancias en Roma, Nápoles y en El Cairo. Después Marrou comenzó a enseñar en Nancy y en Montpellier. En 1937 defendió su tesis *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, posteriormente obtuvo un puesto de profesor en Lyon donde permaneció de 1941 a 1945. Fueron los años fecundos, pero no exentos de riesgo, de la Segunda Guerra Mundial.

Después de los años de Lyon, donde se encontraba junto a André Mandouze, Marrou fue nombrado sucesor de Guignebert en la Sorbona en la cátedra de historia del cristianismo. Su biógrafo Pierre Riché califica este periodo de los «años hermosos», rodeado de estudiantes que le admiraban. En esta época escribió su *Histoire de l'éducacion dans l'Antiquité*; y *De la connaissance historique* y *La théologie de l'histoire*. Por su competencia en las fuentes cristianas se convirtió en uno de los principales colaboradores de la prestigiosa serie *Sources Chré-*

---

1 PALANQUE, J. R., «Notice sur la vie et les travaux de Henri-Irénée Marrou», en *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1978, 401-418; y muy recientemente HILAIRE, Y. M., (ed.), *De Renan á Marrou. L'histoire du christianisme et les progrès de la méthode historique (1863-1968)*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 1999; RICHÉ, P., *Henri Irénée Marrou, historien engagé*, Paris, Éd. du Cerf, coll. «Cerf histoire biographie», 2003.

tiennes, donde contribuyó con *À Diognète* (comentario, edición, introducción, traducción); *Concordance de la Bible*, *Nouveau Testament* (prefacio); *Les Ermites français* (prefacio); *Jean Daniélou* (contribución); *Le Pédagogue*, Libro I (notas, introducción); *Le Pédagogue*, Libro II (notas); *Le Pédagogue*, Libro III (notas).

Marrou fue además de un gran historiador, un hombre comprometido con las problemas de su tiempo, prueba de ello es que durante la segunda guerra mundial se involucró con la Resistencia por su participación en *Témoignage Chrétien* y criticó el antisemitismo. Posteriormente denunció la guerra de Argelia y actuó en favor de la paz, lo que le valió un registro domiciliario. Además militó en el S.G.E.N. (*Syndicat général de l'Éducation nationale*), fundado por su amigo Paul Vignaux. Su fe profunda y sus conocimientos teológicos le permitieron jugar un papel importante en la Iglesia. Admirador de Teilhard de Chardin y de otros pensadores, amigo de Vignaux y de Mounier, con quien colaboró en la revista *Esprit*, sus libros sobre arqueología y epigrafía cristianas, sobre la cultura intelectual y religiosa de la Antigüedad Tardía y sus trabajos sobre los Padres de la Iglesia, particularmente sobre san Agustín, sus reflexiones sobre el conocimiento histórico y la teología de la historia le valieron una reputación internacional y le granjaron numerosos discípulos.

2. EL PROBLEMA DE LA DECADENCIA DEL MUNDO ANTIGUO

En 1937 H. I. Marrou defendió su conocida tesis sobre San Agustín y el final de la cultura antigua[2]. Su propósito era abordar un estudio sobre la cultura en las postrimerías del Imperio Romano a través de una personalidad letrada y culta lo bastante significativa, este estudio de caso se centró en san Agustín. Marrou pensaba que una historia de la cultura podía servir útilmente a hacer avanzar la historia y la teoría de la civilización. La cultura no sería pues un simple aspecto de la civilización en general, sino algo muy remarcable de la misma. Se podía afirmar, según él, que la cultura presentaba, resumidas en el interior de un alma individual, un buen número de elementos esenciales, constituyentes de la civilización que la nutre. El autor asignó a la historia de la cultura la tarea de definir para cada época y para cada sociedad la fisionomía del intelectual-tipo de su tiempo, por lo tanto hablar sobre san Agustín significaba tanto como esclarecer el problema del fin de la cultura antigua, y según lo entendía Marrou, también de su decadencia. El propósito de Marrou era interrogar a Agustín como testigo de su tiempo, para arrojar luz en todo lo que su estructura mental y su comportamiento intelectual procediera del medio ambiente cultural, origen de su pensamiento y su arte.

San Agustín constituía por lo tanto un objeto de estudio importante, porque anunciaba el nuevo tipo del hombre medieval, todavía cercano, sin embargo, a un senescente mundo antiguo cada vez más débil, más fosilizado, menos innovador y menos fecundo. Para Marrou la cultura de san Agustín, no menos que una cultura de transición era una cultura de una época propiamente decadente. Él pensaba en san Agustín como en un personaje típico de una época de decadencia, como ciertamente tenía que ser la época final del Imperio Romano, ya que parecía evidente que no se estaba produciendo movimiento creador de evolución. Independientemente de que el griego fuera cayendo progresivamente en el olvido (eso no constituía en sí mismo un síntoma de

---

2 *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París 1938; *vid.* asimismo «Culture, Civilisation, Décandence», *Revue de synthèse* 58, 1938, 133-160.

decadencia, sino de diferenciación), la retórica se fosilizaba y todo se volvía demasiado escolar. Después de san Agustín –afirmaba Marrou–, la decadencia había de precipitarse de tal manera que el trabajo de transformación quedaría prácticamente anulado; Casiodoro, Isidoro de Sevilla, no serían sino meros agentes de transmisión, ellos no aportarían gran cosa a la elaboración propiamente dicha de la cultura medieval.

Con Agustín, hombre genial, pero hombre de la decadencia al fin y al cabo, se estaría asistiendo a la formulación de un nuevo ideal cristiano apartado definitivamente de la tradición clásica. Si san Agustín y la Edad Media habían podido crear una cultura nueva a partir del ideal cristiano, se debía desde luego –pensaba Marrou– a que el ideal anterior estaba muerto y enterrado, y se encontraba gastado, la vieja *paideia* ya había marchado y dejado el lugar libre.

3. REVISIÓN Y AUTOCRÍTICA: LA EDAD DE LA TEÓPOLIS

Marrou revisó once años después su visión sobre la decadencia de la Antigüedad y sus juicios sobre san Agustín como hombre letrado típico de la decadencia en su famosa «*Retractatio*»[3]. El punto de partida para esta autocrítica era sencilla, y valientemente expresado, que se había subestimado la Antigüedad Cristiana al considerarla mero periodo intermedio entre el clasicismo antiguo y su recuperación renacentista. La fascinación engañosa que producía hablar de «la muerte de una civilización», y la evocación del lugar comúnmente aceptado del fin de la Antigüedad como el mejor ejemplo y el caso mejor documentado de la «decadencia» de una civilización, también habían alcanzado al joven Marrou. Pero era ahora el propio autor quien subrayaba el hecho de que fuera precisamente en referencia al fin del mundo romano, cuando la cultura moderna había empezado a usar la noción de «decadencia», baste con pensar en Montesquieu y sus *Consideraciones sobre las causa de la grandeza de los romanos y de su decadencia* y sobre todo la obra del genial Gibbon. La noción de «romanos de la decadencia» aparecía en el fondo común y era practicamente medioambiental en la cultura europea desde los tiempos del Humanismo y de la Ilustración[4]. Lo que Marrou proponía en este momento de su pensamiento era no sólo entender a san Agustín sin dirigir prejuicios a la época en que vivió, sino más importante aún –precisamente para poder hacerlo–, proponía revisar el concepto demasiado equívoco de «decadencia». Efectivamente, para Marrou la validez del conocimiento histórico estaría en función de la naturaleza de los conceptos apriorísticos con los que opera el historiador. El error había sido de partida y metodológico. El Humanismo y la Ilustración habían utilizado partidariamente el concepto de decadencia. Marrou descubrió que este concepto implicaba necesariamente un jucio de valor que ocultaba toda una filosofía de la historia, es decir, un prisma desde el que juzgar y criticar el pasado: el humanismo academicista pretendía disipar las

---

3 *Vid.* además su «La décadence de l'Antiquité classique», en *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam, Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane (Bordeaux, 25-29 juin 1956)*, París, 1957, 109-123; después publicado en la obra del mismo *Christiana Tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, École française de Rome, 1978, 31-38; asimismo su *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe-IVe siècle*, París 1977.

4 Para apoyar esta afirmación, Marrou gustaba de citar el soneto de Verlaine que comenzaban con «Je suis l'Empire à la fin de la décadence,/ Qui regarde passer les grand Barbares blancs», *vid.*, «Retractatio», p. 664, y su *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe-IVe siècle*, París 1977, p. 9.

tinieblas de la Edad Oscura, para redescubrir la antigüedad luminosa, la de los tiempos anteriores a Constantino y a la crisis del siglo III. El Bajo Imperio que vino a imponer el cristianismo como única religión dominante y como principio director de la civilización, no podía aparecer ante los hombres del siglo XVIII y sus prejuicios sino bajo el aspecto del triunfo de la «religión» y de la «barbarie», de la «tiranía» y de la «superstición». Para Marrou, los historiadores modernos se veían animados a adoptar un punto de vista semejante no más que por su clasicismo y sobre todo por su academicismo.

Ciertamente san Agustín, aunque bien nutrido de letras y educación antigua, no era ya un hombre de la Antigüedad. Los materiales de su cultura procedían de la Antigüedad, pero los animaba un espíritu nuevo. Pero pese a ello, Marrou sabía que tampoco bastaba con decir que san Agustín era un hombre del medievo. Ciertamente él prefiguraría la cultura medieval latina pero en realidad, pensaba ahora Marrou, nunca llegó a pertenecer plenamente a ella. Mucho de lo que la cultura medieval latina tenía de Agustín no llegó en realidad por vía directa, sino por vía de recuperación, ya que muy poco de sus enseñanzas habían sobrevivido a la catástrofe de las invasiones, y más se debía a la recuperación consciente del «renacimiento» carolingio.

Tal y como entendía Marrou el concepto de cultura, ésta era ante todo la forma de la vida del espíritu; si esto era así, san Agustín estaba desde luego más cerca de sus contemporáneos paganos que de sus lejanos herederos e imitadores de los siglos VIII y IX o de los siglos XII o XIII. Es decir, cristianos y paganos participaban de un universo de constantes compartidas como contemporáneos que eran; tenían más en común los cristianos y paganos del Imperio Romano entre sí, que los cristianos tardorromanos con los cristianos plenamente medievales. Había en el Bajo Imperio un ideal de cultura común a paganos y cristianos, todo un universo referencial compartido por ambos, en el seno del cual las diferencias de credo no eran tan abismales como les parecieron a los estudiosos posteriores.

El avance de la ciencia histórica exigía, según Marrou, un perfeccionamiento de los esquemas que sirvieran para pensar el pasado. Se imponía pues una renovación metodológica. Una metodología histórica adecuada mostraría que la periodización histórica no había hecho sino dejarse llevar por los prejuicos imperantes, y que no era sino por ignorancia por lo que se hablaba de una larga noche entre la Antigüedad y el alba de los tiempos modernos.

Si se otorgaba a la Antigüedad Tardía la dignidad que le correspondía como periodo histórico, habría que comenzar por una nueva valoración de la Alta Edad Media, latina, bizantina y árabe; y distinguir estos periodos de manera más profunda y precisa. Ni san Agustín era un escritor de la decadencia, ni su época era una excrecencia decadente de la Antigüedad ni méramente los albores de la Edad Media, sino más bien un periodo distinto y de rasgos perfectamente identificables y originales; Marrou hablaba de *Teópolis*, por el protagonismo grande de la inspiración religiosa. Esta *teópolis*, era para él una especie «bizantinismo latino», que ya se encontraba perfectamente constituido en el Imperio Cristiano del siglo IV, testimonio de ello era por ejemplo san Agustín, cuyo pensamiento no había nacido de la nada, sino que podían señalarse importantes antecedentes. Para Marrou, la cultura latina se encontraba en este momento histórico en trance de convertirse en una cultura adulta, en origen no había sido más que una provincia cultural de la gran civilización helenística. Pero la *Romanitas*, la Romania, había alcanzado la plena madurez cultural y devenido por fin autónoma, y la latinidad estaba completamente emancipada. Su separación de Oriente (por ej. en la naturaleza de las discusiones teológicas, o en el olvido del griego) eran señal de este proceso de diferenciación que culminaba. También la aparición de una auténtica literatura de traducción era una señal de

madurez cultural. La lengua latina se constituyó como un medio de literatura completo y las ciencias se latinizaban. Tampoco podía decirse que hubiera un retroceso general en las artes o en la arquitectura por el hecho de que éstas se cristianizaran. Y desde este marco histórico era como había que entender a san Agustín, en cierto modo un pensador en la línea de Boecio, que formulaba una cultura occidental latina plenamente cristiana.

4. CONCLUSIONES

La obra de H. I. Marrou abarcó durante más de cuarenta años aspectos muy importantes de la Antigüedad Tardía[5]. La atención que Marrou prestó simultáneamente a la patrística, el arte, la epigrafía y la arqueología le convirtieron en uno de los mejores representantes de su especialidad. A lo largo de su obra, y si prestamos atención a la evolución de su pensamiento, veremos cómo se esforzó en darle a la Antigüedad Tardía esa dignidad histórica que se le había querido arrebatar al haber sido despreciada comúnmente por la gran Historia bajo demoledores calificativos, como «decadente». Al contrario, la contribución de Marrou fue valorar la época por sí misma y mostrar qué elementos tenía de originalidad, cómo en nada era inferior a la Antigüedad o a los modelos clásicos. Su cultura y modelo de civilización no eran decadentes ni reproducían esquemas caricaturizados, heredados de la Antigüedad sin haberlos llegado a entender, no se habían agotado sus modelos, sino que se estaban produciendo otros nuevos, es decir, la época mostraba originalidad. El arte de la Antigüedad Tardía no podía ser visto como decadente, Marrou se preguntaba cómo había quien pudiera ver huella alguna de decadencia en Santa Sofía de Constantinopla, de la misma manera que la nueva sensibilidad artística reflejada por ejemplo en la estatuaria imperial, de aspecto más terrible, no era consecuencia de la impericia técnica, sino de una fuerte voluntad expresionista. Tampoco los historiadores o los pensadores podían entrar bajo el epígrafe de «hombres de la decadencia», ya que estaban formulando un nuevo sistema de valores para una nueva época, que no era inferior sino diferente. Hay que entender el mundo de san Agustín y de los escritores de la Antigüedad Tardía, no como el periodo en que las artes y las letras se agotaron y ya no estaban a la altura de los modelos clásicos, y en que se sufría la fosilización de la retórica, ése sería precisamente el juicio academicista a eliminar; por el contrario, se trataría de una época en que se haría visible una evolución cultural original en todos los ámbitos, junto con no poca conservación de la tradición anterior (precisamente la retórica, pero también el Derecho y su codificación), y en el mundo latino occidental concretamente, marcaría la independencia definitiva del helenismo y el surgimiento de una cultura cristiana madura –que sin romper completamente con Oriente– era esencialmente latina, con modos de pensar originales.

---

5 A este respecto, hay que citar dos grandes recopilaciones de los trabajos de Marrou: *Patristique et Humanisme (Patristica Sorbonensia 9)*, París 1976 y *Christiana Tempora*, París 1978; y además, su libro *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe-IVe siècle*, París 1977, que tiene gran valor porque refleja de manera sistemática todo el pensamiento del autor en torno a la Antigüedad Tardía, se trata además de las últimas reflexiones de Marrou, y de alguna manera, una especie de testamento intelectual; no llegó a ver publicada esta obra, muerto el once de abril de 1977, fue Charles Pietri quien leyó las pruebas del libro.

5. BIBLIOGRAFÍA DE H. I. MARROU[6]

1928

r. T. Frank, «An economic History of Rome», 2e éd., *Revue de philologie* 54, 1928, 180-181.
r. J. Sautel, «Vaison dans l'Antiquité», *ibid.* 54, 1928, 181-182.

1931

1. «Autour de la bibliothéque du Pape Agapit», *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 48, 1931, 124-169.

1932

2. «La vie intellectuelle au forum de Trajan et au forum d'Auguste», *ibid.* 49, 1932, 93-110.
3. «Le culte des sources dans la cité gallo-romaine de Nîmes», *Actes du Congrès de l'Association Guillaume-Budé*, Nimes, 1932, 186-195.
4. «Les dernières fouilles de Rome», *Revue des Études Latines* 10, 1932, 469-475.
5. «Sur les origines du Titre Romain de Sainte-Sabine», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 2, 1932, 316-325.
6. «Inscriptions nouvelles de Timgad et de Lambèse», *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, extraits des procès-verbaux juin 1932, p. XVI-XLI [también *Bulletin, année 1932-1933*, 1936, 173-198].

r. G. Säflund, «Le mura di Roma repubblicana, Saggio di archeologia Romana», *REL* 10, 1932, 274-276.

1933

7. «La collection Gaston de Vulpillières à El Kantara», *MEFR* 50, 1933, 42-86.
8. «Trois inscriptions provenant des environs d'El Kantara», *BCTH*, comptes rendus des séances, janvier 1933, p. XVII-XXII [*Bulletin, année 1932-1933* (1936), 278-283].
9. «Deux sarcophages romains relatifs à la vie intellectuelle», *Revue archéologique*, 1933, 1, 163-180.

1934

10. «Doctrina et disciplina das la langue des Pères de l'Eglise», *Bulletin Du Cange* 9, 1934, 5-25.
11. «Fouilles et travaux archéologiques récents en Campanie», *Journal des Savants*, 1934, 20-36.
12. «Saint Augustin et l'encyclopédisme philosophique», *REL* 12, 1934, 280-284.

---

6 Para la bibliografía completa de H. I. Marrou me he basado, con leves modificaciones, en *Patristique et Humanisme (Patristica Sorbonensia, 9)*, París 1976, 9-24; y en *Christiana Tempora*, París 1978, s/p; al igual que se hace con estos volúmenes, con el signo * señalo aquellos trabajos publicados por Marrou con el pseudónimo Henri Davenson, así como el empleo de números romanos para señalar sus libros y arábigos para los artículos, con r. señala cada 'Compte rendu'.

1935

13. «La découverte du sanctuaire d'Hèra près de Paestum», *JS*, 1935, 80-83.

1936

14. «Défense de Cicéron», *Revue Historique* 177, 1936, 51-73.

r. P. de Montera, «L'humaniste napolitain girolamo Carbone et ses poésies inédites», *Revue des études italiennes*, 1936, 379-380.

*r. P. Mandonnet, «Dante le théologien», *Esprit*, février 1936, 602-603.

*r. E. Dujardin, «La première génération chrétienne, son destin révolutionnaire», *ibid.*, junio 1936, 454-457.

1937

15. «Herculanum à la lumière des nouvelles fouilles», *Annales de l'Ecole des hautes études de Gand,* t. I, Etudes d'archéologie romaine, Gand, 1937, 81-107 [reimpr. *Revue de Paris* 44, 1937, 686-698]

1938

I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París 1938; («*Retractatio*», 1949).

II. *MOYCIKOC ANHP*, *Étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains* (Bibliothèque de l'Institut français de Naples, 1e série, t. IV, Grenoble, 1938.

16. «Culture, Civilisation, Décadence», *Revue de Synthèse* 58, 1938, 133-160.

1939

17. «Les fragments musicaux du Papyrus de Zénon», *Musée du Caire,* nº 59532, *RPh* 65, 1939, 308-320.

18. «Correspondance monastique», *Le Papyrus Fouad* I, nº 1-89, Le Caire, 1939, 175-202, nº 86-89.

*19. Tristesse de l'historien», *Esprit* 7, 1939, 11-47 [reimpreso en *Vingtième siècle. Revue d'histoire* 45, 1995, 109-131].

*20. «Parler d'amour», *ibid.*, 70-77.

*21. «Duplique à Denis de Rougemont», *ibid.* septembre 1939, 765-768.

22. «Les portraits inachevés des sarcophages romains», *RA* 1939, 2, 200-202.

r. H. G. Beyen, «Die Pompejanische Wanddekoration vom zweiten bis zum vierten Stil», Band I *L'Antiquité classique* 8, 1939, 326-331.

r. M. Gütschow, «Das Museum der Prätextat-Katakombe», *REL* 17, 1939, 423-427.

1940

23. r. de K. Schlesinger, «The Greek Aulos», *Revue des études grecques* 53, 1940, 423-427.

24. «L'origine orientale des diaconies romaines», *MEFR* 57, 1940, 95-142.

r. M. Bieber, «The History of the Greek & Roman Theater», *AC* 9, 1940, 155-157.

1941

*25. «Bergson et l'histoire», en A. Béguin (éd.), *Henri Bergson*, Boudry, 1941, 213-221.

1942
26. «L'orateur romain», *Sources* nº 9, 1942, 41-46.
27. «Une inscription d'Herculanum relative au droit de 'superficie'» (en colaboración con J. Meyerovitch), *Revue des études anciennes* 44, 1942, 135-138.

1943
29. «Pour un retour à l'étude des Pères: 'Sources Chrétiennes'», *La Vie spirituelle* 68, 1943, 383-392.
*30. «Saint Jérôme», «saint Augustin», en J. R. Palanque éd., *Le Christianisme et la Fin du monde antique*, Lyon, 1943, 25-46, 73-94.
*31. «Saint Grégoire le Grand», *La Vie spirituelle* 69, 1943, 442-455, reimp. en J. R. Palanque éd., *Le Christianisme et l'Occident barbare*, t. I, 1945.
32. «Diadoque de Photikè et Victor de Vita», *REA* 45, 1943, 225-232.

1944
33. «Le symbolisme funéraire des Romains», *JS* 1944, 23-37, 77-86.
r. P. Grimal, «Les jardins romains», *REA* 66, 1944, 191-197.

1945
34. «Jean Cassien à Marseille», *Revue du Moyen Age latin* 1, 1945, 5-26.
r. A. Loyen, «Sidone Apollinaire» (tesis), *ibid.*, 198-204.
r. G. Verbeke, «L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin», *AC* 14, 1945, 415-420.
r. L. Sanders, «L'hellénisme de saint Clément de Rome et le paulinisme», *ibid.*, 420-421.

1946
35. «Pur la fiche 'Ecclesia catholica'», *RMAL* 2, 1946, 171-173.
36. «Les deux paliums de Saint Césaire d'Arles», *RA*, 1946/1, 231-232.
37. «Palma et Laurus», *MEFR* 48 (1941-1946), 109-131.
38. «Les classes d'âge de la jeunesse spartiata», *REA* 48, 1946, 216-230.
39. «Melographia», *AC* 15, 1946, 289-296.
40. «Le siècle de Platon, à propos d'un livre récent» [W. Jaeger, *Paideia*], *RH* 196, 1946, 142-149.
r. R. Klibansky, «The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages», *RMAL* 2, 1946, 71-72.
Soutenances de thèses (Bonnaud-Delamare, Chate, Pontet), *ibid.*, 113-114.
r. L. Cristiani, «Cassien», *ibid.*, 329-332.
r. E. J. Goodspeed, «Problems of New Testament Translation», *AC* 15, 1946, 183-184.
r. J. A. Kleist, «The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch», *ibid.* 184- 185.

1947
41. «Au dossier de l'amour courtois», *RMAL* 3, 1947, 81-90.
42. «Pour la fiche 'Scala coeli'», *ibid.*, 367-368.
43. «La patrie de Jean Cassien», *Mélanges G. de Jerphanion*, t. II, *Orientalia Christiana Periodica* 13 [1947], 588-596.

r. C.N. Cochrane, «Christinity and classical Culture», *The Review of Politics* 9, 1947, 247-251.
r. J. de Ghellinck, «Patristique et Moyen Age», *RMAL* 3, 1947, t. II, 377-387.

1948

III. *Histoire de l'education dans l'Antiquité*, París 1948 (traducción española *Historia de la educación en la Antigüedad*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1965).
Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, H. Leclerc, t. XIV, 2 (a partir de 'Rabula').
44. «Un ange déchu, un ange pourtant», *Satan (Les Etudes carmélitaines*), 1948, 28-43.
45. «Patristique et Moyen Age», *RMAL* 4, 1948, 5-13 (el final del artículo es de Fr. Chatillon).
r. C. M. Edsman, «Le baptême de feu», *REG* 61, 1948, 519-521.

1949

«*Retractatio* à saint Augustin et la fin de la culture antique», 2ª ed., 623-713.
47. «Lettre à H. G. Pflaum sur le sens de 'cereus'», *JS* 1949, 60-61.
48. «Survivances païennes dans les rites funéraires des Donatistes», *Hommages à J. Bidez et Fr. Cumont* (coll. Latomus t. II), Bruxelles, 193-224.
49. «La technique de l'édition à l'époque patristique», *Vigilia Christianae* 3, 1949, 208-224.
50. «De la logique de l'histoire à une étique de l'historien», *Revue de métaphysique et de morale* 54, 1949, 248-272.
r. G. Scholem, «Major Trends in Jewish Mysticism», *RMAL* 5, 1949, 166-172.

1950

51. «Les saints de l'Ancien Testament au martyrologe romain», *Mémorial Joseph Chaine*, Lyon, 1950, 281-290.
52. «Rapport sur l'histoire de la civilisation», I. *Antiquité, Actes du Xe Congrès international des sciences historiques*, t. I, 1950, 325-340.
53. «Additon à l'art. 'Samson'», *DACL*, t. XV, 1, 1950, col.740.
54. «Sator-Arepo», *ibid.*, col. 915-916, n.1.
55. «Sidoine Apollinaire», *ibid.* col. 1423-1424, 1426-1427.
IV. *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, conférence «Albert le Grand», 1950, Montréal-Paris, 1950, 85 p.
56. «Sirène», *DACL*, XV, 1, 1950, col. 1494-1497.

1951

57. «La division en chapitres des livres de *la Cité de Dieu*», *Mélanges J. de Ghellinck*, Gembloux, t. I, 235-249.
58. «Un historien en Sardaigne», *Revue de géographie de Lyon* 26, 1951, 141-146.

59. r. P. Courcelle, «Recherches sur les 'Confessions' de Saint Augustin», *REL* 29, 1951, 400-407.
r. M. M. Beyenka, «Consolation in Saint Agustine» *AC* 20, 1951, 200-201.
r. G. L. Ellspermann, «The Attitude of early Christian Latin Writers toward pagan Literature and Learning», *ibid.*, 201-203.
r. M. F. McDonald, «Saint Augustine's 'De fide rerum quae non videntur'», *ibid.*, 204-206.
r. R. Boulogne, «De plaats van de Paedagogus in de romeinse cultur», *Gnomon* 1951, 460-461.

1952

V. *A Diognète, introduction, édition critique et commentaire* (coll. «Sources Chrétiennes», 33), 1952, 2 éd., 1965, 296 p.

60. «L'épithaphe Vaticane du Consulaire de Vienne Evantius», *REA* 54, 1952, 326-331.

61. «La résurrection des morts et les apologistes», *Lumière et Vie* 3, 1952, 83-92.

62. «La 'conversion' de Synésius», *REG* 65, 1952, 474-484.

63. «Travaux concernant la prosopographie du Bas-Empire», *Actes du II[e] Congrès international d'épigraphie grecque et latine*, 1952 (aparecido en 1953), 90-93.

*64 «D'une théorie de la civilisation à la théologie de l'histoire (sur l'oeuvre d'Arnold Toynbee)», *Esprit*, julio 1952, 112-129.

65. «Philosophie critique de l'histoire et 'sens de l'histoire'», *L'Homme et l'Histoire, Actes du VI[e] Congrès des sociétés de phlosophie de langue française*, Strasbourg, 1952, 3-10.

66. «Ammien Marcellin et les 'Innocents' de Milan», *Mélanges J. Lebreton* (Recherches de science religeuse 40), 1952, 179-190.

r. R. A. Gauthier, «Magnanimitas», *Lumière et Vie* 3, 1952, 137-141.

r. O. Chadwick, «John Cassian», *AC* 21, 1952, 240-244.

1953

67. «La date du martyre de saint Polycarpe», *AB* 71, 1953, 5-20.

68. «La méthodologie historique: orientations actuelles», *RH* 217, 1953, 256-270.

69. «Addition à l'article 'Sortes Sanctorum'», *DACL* XV, 2, 1953, col. 1592.

70. «Addition à l'article 'Vaison'», *ibid.*, col. 2893-2894.

71. «Addition à l'article 'Vetement'», *ibid.*, col. 2996-2997.

72. «Addition à l'article 'Vivarium'», *ibid.*, col. 3136-3140.

74. «Les fouilles du Vatican», *ibid.* col. 3291-3346.

75. «Epitaphe chrétienne d'Hippone à réminiscences virgiliennes», *Libyca*, 1953, 215-230.

76. «L'idéal de la virginité et la condition de la femme dans la civilisation antique», *La Chasteté* (coll. «Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui»), 1953, 39-49.

r. S. Mazzarino, «Aspetti sociali del quarto secolo», *Gnomon*, 1953, 187-190.

r. M. Simonetti, «Studi sull'innologia popolare cristiana dei primi secoli», *AC* 22, 1953, 271-274.

r. J. Marx, «La légende arthurienne et le Graal», *Revue de l'histoire des religions* 144, 1953, 111-114.

r. R. Louis, sur les les origines de l'église d'Auxerre, *ibid.*, 123-127.

1954

77. «Un lieu-dit *Cité de Dieu*», *Augustinus Magister*, *Communications* 2, 1954, 101-110.

78. «Rapport sur la théologie de l'histoire», *ibid.* 3, *Actes*, 193-204.

79. «Formation de l'esprit», *Acta Congressus Madvigiani, Proceedings of the II. International Congress of classical Studies*, Copenhagen, 1954, 2, 7-28.

80. «Une inscription chrétienne de Tigava», *Libyca* 2, 1954, 231-240.

VI. *De la connaissance historique*, 6 ed., París, 1954 (traducción española, *El conocimiento histórico*, Barcelona, Labor 1968).

r. F. Martinazzoli, «Pagataxeis», *REA* 56, 1954, 254.

r. H. Woodruffi, «The index of Christian Art at Princeton University», *ibid.*, 255.

r. A. Benoit, «Le baptême chrétien au second siècle», *ibid.*, 251-254.
r. H. Vanderhoven, «F. Masai, édition de la Reguli Magistri», *REL* 32, 1954, 414-420.
r. H. Chadwick, «Origen, Contra Celsum», *AC* 23, 1954, 208-209.

1955

VII. *Saint Augustin et l'augustinisme*, París 1955 (traducción española, *San Agustín y el agustinismo*, Madrid, ed. Aguilar, 1960).
81. «Lettre à M. André Piganiol», *RMM*, 1955, 248-250.
r. C. Schneider, «Geistesgeschichte des antiken Christentums», *REA* 57, 1955, 412-416.
r. W. Thimme, «Aur.Augustinus,1, Bekenntnisse» & F.Fuchs, H.P. Müller, «Aur.Augustinus, 2, Selbsgesprächen über Gott und die Unsterblichkeit der Seele», *AC* 24, 1955, 503-.504.
r. Y. Azéma, «Théodoret de Cyr, Correspondacne», 1-3, *ibid.*, 493-494; 34, 1965, 270-271; 35, 1966, 308.
r. C. C. E. Pocknee, «The French diocesan Hymns and their Melodies», *RHR* 148, 1955, 378-383.
r. R. Rios, Aristoxeni, «Elementa Harmonica» & F. Lasserre, Plutarque, «De la musique», *REG* 68, 1955, 378-383.
r. G. Picard, «Les religions de l'Afrique antique», *Les Cahiers de Tunisie* 3, 1955, 119-121.
r. W. Ensslin, «Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius der Grosse», *Gnomon*, 1955, 210-211.
r. R. Metz, «La consécration des vierges dans l'Eglise romaine», *RHR* 148, 1955, 236-237.

1956

82. «L'expansion missionnaire dans l'Empire romain», en S. Delacroix, *Histoire universelle des missions*, 1, Monaco, 1956, 32-62.
83. «Etudes prosopographiques» en P. Petit, *Les Etudiants de Libanius*, 1956, 7-9.
84. r. M. P. Nilsson, «Die hellenistische Schule», *AC* 25, 1956, 234-240.
r. O. Faller, «S.Ambrosii opera», pars VII, *ibid.*, p.474-476.
r. R. Noll, «Frühes Christentum in Österreich», *RHR* 149, 1956, 111.
r. W. Delius, «Geschichte der irische Kirche», *ibid.*, 111-112.
r. M. Simon, «Hercule et le christianisme», *REA* 58, 1956, 418-421.

1957

85. «L'histoire et les historiens», 2e chronique de méthodologie historique, *RH* 217, 1957, 270-289.
86. «La décadence de l'Antiquité Classique», en *Classicisme et déclim dans l'histoire de l'Islam, Actes du Symposium International d'histoire de la civilisation musulmane (Bordeaux, 25-29 juin 1956)*, París 1957.
87. «Humanisme et christianisme chez Clément d'Alexandrie d'après de Pédagogue», *Recherches sur la tradition platonicienne*, Fondation Hardt, Entretiens 3, Vandoeuvres, 1957, 181-200.
88. «Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid?», *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 64, *Studia Patristica* 2, Berlín, 1957, 342-350.
89. «Morale et spiritualité chrétiennes dans le Pédadogue de Clément d'Alexandrie», *ibid.*, 538-546.

90. «Diognète (Epitre ou mieux Discours à -)», *Dictionnaire de spiritualité* 3, 1957, col. 993-995.
91. Préface à la coll. «Patristica Sorbonensia», en M. Spanneut, *Le Stoïcisme et les Pères de l'Eglise,* 1957, 7-11.
92. «Diatribe, B. Christlich», *Reallexikon für Antike und Christentum* 3, 1957, col. 997-1009.
r. M. Frickel, «Deus totus ubique simul», *RHR* 152, 1957, 224-226.
r. Saint Augustine, «The city of God, col. Loeb», *AC* 26, 1957, 480-481; 30, 1961, 629-630; 23, 2964, 226-227; 36, 1966, 317; 38, 1969, 282-283; 42, 1973, 666-667.
r. M. Simonetti, «Pseudo-Athanasii De Trinitate, 1, X-XII», *ibid*. 26, 1957, 477-479.
r. N. Chadwick, «Poetry and Letters in early Christian Gaul», *Theologische Literaturzeitung*, 1957, col. 279-280.

1958
93. «L'Antiquité classique», en J. Chailley, ed., *Traité de musicologie*, 1958, 73-82.
94. «La philosophie de l'histoire», en R. Klibansky, ed., *Philosophy in the Mid-Century*, Firenze, 1958, t.III, 177-188.
95. «L'Evangile de Vérité et la diffusion du comput digital dans l'Antiquité», *VC* 12, 1958, 98-103.
96. «La canonisation de Julien d'Esclane», *Mélanges B. Altaner (Historisches Jahrbuch 77),* 1958, 434-437.
97. «La Querelle autour du '*Tolle, lege*'», *RHE*, 1958, 47-57.
98. «Lyon et l'histoire ancienne du christianisme», *Actes du Congrès de l'Association Guillaume Budé,* Lyon, 1958, col. 1192-1193.
99. «Gallien», *RGG*, 3 ed., t.II, 1958, col.1192-1193.
r. A. Quacquarelli, «La retorica antica al bivio», *Gnomon* 1958, 65-67.
r. M. Simonetti, éd. de Tirannio Rufino, «Apologia», *AC* 27 1958, 217-218.
r. A. A. Moon, «The 'De natura boni' of S. Augustine»; M. V. O'Reilly, «S. Aurelii Augustini 'De excidio urbis Romae'»; R. G. Müller, «The 'De dono perseuerantiae' of S. Augustine»; M. G. E. Conway, «Thasci Caecilii Cypriani 'De bono patientiae'» (col. Patristic Studies, vol.88-92), *AC* 27, 1958, 220-224.
r. A. Hamman, «Patrologiae Latinae Supplementum», 1, *REL* 36, 1958, 363-366.

1959
100. «Un projet de continuation des *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres* d'E. Diehl», *Atti del III Congresso internazionale di Epigrafia greca e romana*, Roma, 1959, 175-178.
101. «L'idée de Dieu et la divinité du roi», en *The sacral Kingship* (Studies in the History of Religion 4), Leiden 1959, 478-480.
102. «Autour du Monogramme Constantinien», *Mélanges Etiene Gilson*, Toronto-París, 1959, 403-414.
103. «La foi historique», *Les Études philosophiques*, 1959, 151-161.
104. «Les limites aux apports de l'histoire», *Encyclopédie française*, t. XX, Le monde en devenir, 20.18.7-20.18.16.
105. «Inscription Grecque Chrétienne de Trèves», *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1959, 204-206.
r. E. Garin, «L'educazione in Europa (1400-1600)», *Erasmus* 12, 1959, col. 401-403.
r. E. Buonaiuti, «Geschichte des Christentums», 1-2, Altertum, Mittelalter (trad. alemana), *ibid.*, 519-521.

r. H. von Campenhausen, «Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartyriums», *ThLZ* 1959, col. 361-362.

1960

VIII. *Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue, Introduction et notes, 1-3* (col. Sources Chrétiennes, vol. 70, 108, 158), 1960, 1965, 1970, 298, 245, 242p.

106. «La basilique chrétienne d'Hippone d'après le résultat des dernières fouilles», *Revue des études augustiniennes* 6, 1960, 109-154.

107. «Philologie et histoire dans la période du pontificat de Léon XIII», *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII, Atti del convegno tenuto a Bologna 27-29 dicembre 1960*, 71-106.

r. A. Dempf, «Kritik der historischen Vernunft», *Erasmus* 13, 1960, col. 129-130.

r. H. Chadwick, «The Sentences of Sextus», *AC* 29, 1960, 217-221.

r. H. Hagendahl, «The latin Fathers and the Classics», *RBPh* 38, 1960, 418-423.

r. M. Metzger, «An Introduction to the Apocrypha», *REA* 62, 1960, 226.

r. Colloque de Strasbourg, «Les manuscrits de le mer Morte», *ibid.*, 226-227.

r. L. M. Froidevaux, «Irénée de Lyon, Démonstration de la prédication apostolique», *ibid*. 227-228.

1961

108. «Qu'est-ce que l'histoire?», en Ch. Samaran (dir.), *L'histoire et ses méthodes*, París, 1961, 4-33.

109. «Comment comprendre le métier d'historien», *ibid.* 1467-1540.

110. «The heritage of the Ancient World», en B. Wish et al., *Chapters in Western Civilization*, t. I., 3 ed., New York, 1961, 1-32.

*IX *Les Troubadours* (col. «Le Temps qui court» 23), 1961, 189 p.

r. E. A. Judge, «The Social Pattern of the Christian Groups», *REA* 63, 1961, 225-228.

r. M. Simon, «Les sectes juives au temps de Jésus», *ibid.*, 223-225.

r. D. Norberg, «Epistulae, s.Desiderii Cadurcensis», *AC* 30, 1961, 395-396.

r. A. Quacquarelli, «Retorica e liturgia antenicena», *ibid.*, 635-636.

r. R. Hanslik, «Benedicti Regula», *ibid.*, 637-639.

1962

111. «La place du Haut Moyen Age dans l'histoire du christiansime», en *Il Passagio dall'antichità al medioevo in Occidente* (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 9), Spoleto 1962, 593-630.

112. «Problèmes methodologiques de l'épigraphie chrétienne», en *Atti del VI Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (Rávenne, 23-30 septembre 1962)*, aparecido en Roma, 1965, 347-362.

r. de una colección de atlas históricos, *Diogène* 32, 1962, 139-142.

r. M. Simonetti, «Noti su antichi commenti alle Benedizioni dei Patriarchi», *AC* 31, 1962, 377-378.

r. Th. S. Bokenkotter, «Cardinal Newman as an Historian», *RBPh* 40, 1962, 172-173.

r. G. B., Ladner, «The idea of Reform», *REH* 1962, 139-141.

r. E. Werner, «The sacred Bridge», *Journal of Theological Studies*, 1962, 196-201.

r. J. Fr. Suter, «Philosophie et histoire chez Wilhelm Dilthey», *History and Theory* 2, 1962, 199-209.
r. M. Pellegrino, Paolino di Milano, «Vita di S. Ambrogio», *Gnomon* 1962, 626-627.
*r. P. Bec, «Les 'Saltuts d'amour' du troubadour Arnaud de Mareuil», *Cahiers de civilisation médiévale* 5, 1962, 475.

1963

113. «Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism», en A. Momgliano, ed., *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, London 1963, 126-150 (traducción española 1989).
114. «Jacques Zeiller», *MEFR* 75, 1963, 243-245.
115. «Antioche et l'hellénisme chrétien», *REG* 76, 1963, 430-436.
116. «Le Centre de recherches 'Lenain de Tillemeont' pour l'histoire du christianisme ancient», *RH* 230, 1963, 141-148.
X. *Nouvelle histoire de l'Église, I. Des origines à Saint Grégoire le Grand, 2e partie (261-514): De la persécution de Dioclétian à la mort de Grégoire le Grand (303-604)*, París 1963, 109-123. (trad. española, *Nueva Historia de la Iglesia*, ed. Cristiandad, 1964).
r. R. Hammerstein, «Die Musik der Engel, Untersuchungen zur Musikanschaaung des Mittelalters», *Cahiers de civili. méd*. 6, 1963, 338-339.
r. Fr. Gokey, «The Terminology of the Devil», *AC* 32, 1963, 282.
r. E. Rebenack, «Th. Caecilii Cypriani, 'De opere et eleemosynis'», *ibid.*, 299-300.
r. O. Faller, «S. Ambrosii opera», t.VIII, *ibid.* 682-684.
r. W. Helmbold, E. O'Neill, «Plutarch's Quotations», *REA* 65, 1963, 433-434.
r. M. Simon, «Recherches d'histoire judéo-chrétiene», *ibid.*, p. 443.
r. A. N. Scherwin-White, «Roman Society and Roman Law in the New Testament», *ibid.*, 450-451.
r. A. Benoit, «Saint Irénée, introduction à sa théologie», *ibid.*, 452-456.
r. A. Garreau, «Saint Irénée, Contre les héresies», *ibid.*, 533-534.

1964

117. «Saint Augustin et l'Ange. Une légende médiévale», *Mélanges Henri de Lubac II* (coll. Théologie 57), 1964, 137-149.
118. «Un manuscrit orné», *REL* 42, 1964, 184-187.
119. «Le Bas-Empire vu par un héritier de Mommsen [E.Stein]», *JS* 1964, 47-58.
r. Fr. Kühnert, «Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike», *Gnomon* 1964, 113-116.
r. J. H. Franklin, «Jean Bodin and the XVIth Century Revolution in the Methodology of History», *RBPh* 42, 788-789.

1965

120. «De Philostrate à saint Augustin (*Cité de Dieu*, XXII, 24, 3), *REAug* 11, 1965, 223-228.
121. «Mosaïques chrétiennes de Ténès», *Bulletin d'archéologie algérienne* 1, (1962-1965), 227-233.
122. «Sur une inscription concernant Optat de Timgad», *ibid.*, 1962-1965, 235-238.
123. «Inscription Chrétienne de Bir Baktach», *ibid.* 239-241.
124. «Théorie et pratique de l'histoire, 3e chronique de méthodologie historique», *RH* 233, 1965, 139-170.
r. F. A. G. Beck, «Greek Education», *Gnomon* 1965, 310-311.

r. G. M. Durand, «Cyrille d'Alexandrie, Deux dialogues christologiques», *REG* 78, 1965, 469-470.
r. R. Schnackenburg, «Le message moral du Nouveau Testament», *REA* 67, 1965, 263-265.
r. B. Metzger, «The Text of the New Testament», *ibid.*, 566-567.
r. J. Beaujeu, «L'incendie de Rome en 64 et les chrétiens», *ibid.*, 574.
r. M. Simon, «Verus Israel», 2 ed., *ibid.*, 580-581.
r. A. Morisi, «La guerra nel pensiero christiano», *ibid.*, 582-583.
r. J. Gaudemet, «L'Eglise dans l'Empire romain», *RHR* 168, 1965, 74-76.
r. A. Quacquarelli, «Q.S.F. Tertulliani, 'Ad Scapulam'», *ibid.*, 101.
r. J. Heurgon, «Trois études sur le 'Ver Sacrum'», *ibid.*, 95.
r. K. Baus, «Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche», *RBPh* 43, 1965, 99-101.
r. H. Zilliacus, I. Kajanto, «Syllogue Inscriptionum Christianarum Veterum Musei Vaticani», *ibid.*, 604-607.
r. J. Colin, «L'Empire des Antonins et les martyrs gaulois de 177", *ibid.*, 1028-1030.
*r. R. Nelli, «L'érotique des troubadours», *Cahiers de civil. méd.* 8, 1965, 427-428.

1966

125. «Un témoignage littéraire sur la 'basilica discoperta'?», *Rivista di storia e letteratura religiosa* 1966, 80-83.
126. «Colloque international sur les origines du gnosticisme», *RHR* 170, 1966, 233-234.
127. «Avant-Propos à N. A. Brodsky», *L'Iconographie oubliée de l'arc éphésien de Sainte-Marie Majeure à Rom*e, Bruxelles 1966, 1-4.
128. «Encore les 'Innocentii' de San Sebastiano», *Mélagnes Jérôme Carcopino*, 1966, 657-669.
129. Posface à la réimpression anast. de *MOYCIKOC ANHP* (nº11), 315-323.
130. «Le fondateur de Saint-Victor de Marseille, Jean Cassien», *Recueil des Actes du Congrèss sur l'histoire de l'abbaye de Saint-Victor* (Provence historique 16), 1966, 297-308.
131. «Isidore de Séville et les origines de la culture médiévale», *RH* 235, 1966, 39-46.
132. «Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignment de saint Augustin», (en colaboración con A. M. La Bonnardière), *REAug* 12, 1966, 111-134.
133. «Hérétiques fantômes: les Amétrites», *Mélanges André Piganiol*, t. III, 1966, 1645-1651.
134. «L'Inscription des Quatre Fleuves du Paradis dans la Basilique d'Ostie», *BSNAF*, 1966, 160-165.

r. L. Dupraz, «De l'association de Tibère au principat à la naissance du Christ», *REL* 44, 1966, 523-526.
r. M. Simonetti, «Studi sull'Arianesimo», *RSLR* 2, 1966, 332-335.
r. M. Sordi, «Il Cristianesimo e Roma», *Athenaeum* 44, 1966, 412-415.

1967

XI. *Édition et compléments pour J. Moreau, Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, vol. 4, Supplementum, Dublin-Zürich, 1967, VIII-165pp.

135. «Le valeur historique de Victor de Vita», *Mélanges Charles Saumagne* (*Les Cahiers de Tunisie* 15), 1967, 205-208.
136. «La théologie de l'histoire dans la gnose valentinienne», *Le Origini dello Gnosticismo* (*Studies in the History of Religion* 12), Leiden 1967, 215-228.

137. H. I. Marrou (en colaboración con E. Marec), «Une Inscription Grecque Chrétienne d'Hippone», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 43, 1967, 165-176.
138. «Le Témoignage de Saint Irénée sur l'Église de Rome», *Mélanges Alberto Pincherle*, Roma, 1967, 334-349.
139. «Observation sur le concile de Nicée», *CRAI* 1967, 191-192.
r. G. Wille, «Musica Romana, die Bedeutung der Musik im Leben der Römer», *REL* 45, 1967, 610-612.

1968

140. «Deux inscriptions chrétiennes», *BAA* 3, 1968, 343-351.
141. «Histoire, 7. La théologie de l'histoire», *Encyclopaedia universalis*, t. VIII, 441-443.
142. «Une nouvelle biographie de saint Augustin», *REL* 46, 1968, 19-26.
143. «Saint Hilaire et son temps», *Hilaire de Poitiers, évêque et docteur*, 1968, 19-26.
144. «La civilisation de l'Antiquité Tardive», en *Atti del Convegno internazionale sul tema: Tardo Antico e Alto Medioevo. La forma critica nel passaggio dell'antichità al medioevo (Roma, 4-7 aprile 1967),* Accademia Nazionale dei Lincei, Quaderno n. 105, Roma, 1968, 384-394.
145. «Les attaches orientales du pélagianisme», *CRAI* 1968, 459-472.

1969

146. «Observation», *CRAI* 1969, 174.
147. «Sur une peinture de la nouvelle catacombe de la 'Via Latina'», *ibid.* 250-256.
148. «Hilaire et la crise arienne», en Hilaire et son temps, Actes du colluque de Poitiers, 1969, 32-35.
149. «Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique», *La Storiografia alto-medievale* (Settimane di Studio 17), Spoleto 1969, t. I., 59-69.
150. «Le métier d'historien depuis cent ans», *Revue de l'enseignement supérieur* 1969, 8-11.
151. «Les arts libéraux dans l'Antiquité classique», *Arts libéraux et Philosophie*, *Actes du IVe Congrès international de philosophie médiévale*, Montréal 1967, 5-27.
r. K. Guggisberg, «Intorno all'interpretazione cristiana della storia», *RSLR* 5, 1969, 689-699.
r. B. Luiselli, «Q.Septimi Florentis Tertulliani 'De baptismo'», 2ed, *AC* 38, 1969, 607.
r. J. Callahan, «Augustine and the Greek Philosophers», *ibid.*, 607-609.
r. A. Rousseau, et al. «Irénée de Lyon, Contre les hérésies», *REG* 92, 1969, 607-609.
r. H. Hagendahl, «Augustine and the Latin Classics», *Gnomon* 1969, 282-285.
r. Fr. de Dainville, «Le Dauphiné et ses confins, vus par l'ingénieur d'Henri IV, Jean de Beins», *Bulletin de la Société d'études des Hautes-Alpes* 1969, 182-183.

1970

152. «Le dossier épigraphique de l'évêque Rusticus de Narbonne», *RAC* 45, 1970, 331-349.
153. «Une inscription chrétienne de Venasque», *Mélanges Marcel Durry* (*REL* 47bis 1969), 197, 143-150.
154. «Observation sur la question constantiniene», *CRAI* 1970, 227-228.
155. «Travaux du Séminaire d'histoire anciene du christianisme pedant l'année 1969-1970», *REAug* 16, 1970, 405.
r. S. Accame, «L'instituzione dell'eucaristia», *RSLR* 6, 1970, 639-641.

r. M. J. Svaglic, ed., de J. J. Newman, «Apologia pro vita sua», *RBPh* 48, 1970, 680-681.
r. L. Cognet, «Newman ou la recherche de la vérité», *ibid.*, 681-682.

1971

156. «L'Eglise au sein de la civilisation hellénistique et romaine», *Concilium* 7, 1971, 45-55.
157. «Antico et nuovo comparatismo e storia religiosa cristiana», *RSLR* 7, 1971, 108-111.
158. «Deux inscriptions latines d'Apt et de Marseille», *CRAI* 1971, 271-283.
159. «Observation sur le sanctuaire d'Argentomagus», *ibid.*, 633.
160. «Observation sur les fresques de Saint Martin des Puits», *ibid.*, 682.
161. «L'école de l'Atiquité tardive», *La Scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo*, (Settimane di Studio 19), Spoleto, 1971, t. I, 127-143.
162. «Séminaire de recherches dirigé par A. Mandouze & H. I. Marrou pendant l'année 1970-1971", *REAug* 17, 1971, 442.
163. «Saint Augustin en images», *JS* 1971, 5-14.
164. «Le première phrase de *la Cité de Dieu*», Institut de France, 1971, nº 17, 25-31.
165. «Nicée (Concile de)» *Encyclopaedia universalis*, t. XI, 1971, 795-796.

r. M. Oberleitner, «Die handschriftliche Überliferung der Werke des heiligen Augustinus», I, 1-2, *AC* 40, 1971, 303-304.
r. J. Lemarié, H. Tardif, éd de Chromace d'Aquilée, «Sermons», t. I, *ibid.*, 304-306; t. II, *ibid.* 41, 1972, 359-360.
r. H. Urs von Balthasar, «De l'intégration, aspects d'une théologie de l'histoire», *RBPh* 49, 1971, 594-597.

1972

166. «Notice sur la vie et les travaux de M. Jérôme Carcopino», *CRAI* 1972, 204-220.
167. «Une Théologie de la Musique chez Grégoire de Nysse?», *Epektasis*, *Mélanges Jean Daniélou*, 1972, 501-508.
168. «La mia pedagogia», Padova 1972, 422-423.
169. «Observation», *CRAI* 1972, 422-423.
170. [Discurso de clausura], *Actas del VIII Congreso internacional de Arqueología Cristiana*, Barcelona 1969, (= Studi di antichità cristiana 30), Città del Vaticano-Barcelona, 1972, 35-39.

r. G. Barruol, «Les peuples pré-romains du Sud-Est de la Gaule», *Bulletin de la Soc. d'ét. des Hautes-Alpes*, 1972, 117-119.

1973

171. «L'arianisme comme phénomène alexadrin», *CRAI* 1973, 533-542.
172. «Centre de recherches sur l'histoire du christianisme ancient pendant l'année 1971-1972», *REAug* 19, 1973, 211.
173. «200e Volume de la collection 'Sources Chrétienes'», *Bulletin des amis de 'S.C.'* 28, 1973, 1-5.
174. «Observation sur les origines de la légende de sainte Ursule à Cologne», *CRAI* 1973, 1119-121.
175. «Observation sur un nouveau papyrus musical», *ibid.* 300-302.
176. «Observation sur la date du Medracen», *ibid.*, 517.

177. «Au berceau de l'Europe moderne», *Musica e Arte figurativa nei secoli X-XII, Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medievale* 13, 1972, Todi, 1973, 11-21.
178. «Une inscription martyrologique de Tipasa», *BCTH*, 7, 1973, 219-223.
179. «Noël avant le christianisme», *Cahiers de l'Alpe* 61, Grenoble, 1973, 5.
r. L. F. PIZZOLATO, «Le fondazioni dello stile delle 'Confessioni' di sant'Agostino», *AC* 42, 1973, 665-666.
r. G. LOMIENTO, «L'esegesi origeniana del Vangeilio di Luca», *RSLR* 9, 1973, 486-487.
r. A. FERRUA, «Inscriptiones Christianae Vrbis Romae», t. 5., *ibid.*, 490-492.
r. P. BROWN, «Religion and society in the age of saint Augustin», *ibid.* 492-494.

1974

180. «La religion dans la'histoire de l'Antiquité classique», *La Religion dans les manuels scolaires d'histoire en Europe, Actes du Symposium de Louvain*, Strasboourg 1974, 69-72.
181. «Education (History of), Ancient Hebrews, Ancient Greeks, Ancient Romans», *Encyclopaedia Britannica,* 15 ed., Chicago 1974, t. VI, 322-329.
182. «Observation sur trois sarcophages chrétiens d'Arles nouvellemnt découverts», *CRAI* 1974, 273-277.
183. «René Cadiou», *Annuaire de l'Association amicale des anciens élèves de l'Ecole normale supérieure* 1974, 84-85.
184. «Centre de recherches sur l'histoire du christianisme ancient pendant l'année 1972-1973", *REAug* 20, 1974, 207-208.
185. «L'épistémologie de l'histoire en France aujourd'hui», F. ENGEL-JANOSI et al., *Denken über Geschichte,* Wien 1974, 97-110.
r. J. LAUFS, «Der Friedensgedanke bei Augustinus, Untersuchungen zum XIX. Buch des Werkes *De civitate Dei*», *AC* 43, 1974, 509-510.
r. Th. WOLBERGS, «Griechische religiöse Gedichte der ersten nachchristlichen Jahrhunderten, 1, Psalmen und Hymnen der Gnosis und des frühen Christentums», *RBPh* 52, 1974, 1002-1003.
r. S. MAZZARINO, «La fin du monde antique», *Esprit*, enero 1974, 181-183.
r. M. L. CLARKE, «Higher Education in the ancient World», *Gnomon* 1974, 612-613.

1975

186. «L'épitaphe de sainte Casarie», *Forma futuri, Mélanges Michele Pellegrino*, Torino 1975, 666-680.
187. «Daniélou (Jean)», *Universalia*, 1975, 207-208.
XII. *Direction du Recueil des inscriptons chrétiennes de la Gaule, antérieures à la Renaissance carolingienne,* t. I, 1975, Préface générale, 7-10.
188. «Mgr. Duchesne et l'histoire ancienne du christianisme», *Monsegneur Duchesne et son temps* (col. de l'École française de Rome 23), Roma 1975, 11-22.
189. D'où provient l'épitaphe de Volusianus?», *Provence historique* 24, 1974, 413-422, en colaboración con Daniel Drocourt.
190. «La fin du monde antique vu par les contemporains», *Les Terreus de l'an 2000, Colloque international de Jouy-en-Josas*, 1975, 13-19.
r. P. COURCELLE, «Recherches sur saint Ambroise, 'vies' anciennes, culture, iconographie», *JS* 1975, 146-149.
XIII. *Patristique et humanisme*, Mélanges, Patristica Sorbonensia, 90, París 1976, 455 pp.

191. «Le droit à l’éducation dans l’antiguité, gréco-romaine», en *L’Enfant, Recueil de las société Jean Bodin*, XXXIX, 1975, 79-93.
192. «Le graffito de la crypte de la cathédrale de Saint-Jean-de-Mariene» & «Une Incription inédite de Robion», en *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1974, 93 & 94.
193. «Recherches sur une mosaïque de Piazza Armerina», en *Comptes Rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, avril-juin 1976, 249-251.
r. A. DONATI, «Storia del Cristianesimo dalle Origini a Giustiniano», Milán 1976 (R), en *Rivista di Storia et Letteratura Religiosa*, XII, 1976, 429-432.
XIV. *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe-VIe siècle*, París 1977 (traducción española, *¿Decadencia romana o antigüedad tardía? Siglos III-VI»*, Madrid, Rialp, 1980).
194. «Sur deux mosaïques de la villa romaine de Piazza Armerina», póstumo, publicado en *Christiana Tempora*, 253-295.
XV. *Recueil des Inscriptions chrétiennes de la Gaule.*